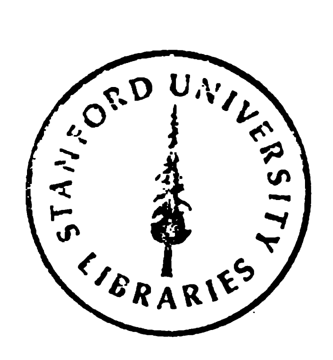



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN KIRCHE.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR.

ERSTER BAND.

DRITTE AUSGABE.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1863.

INCHES

B

CI

C

METRIC



KIRCHENGESCHICHTE

DER

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTE.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DRITTE AUSGABE.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1863.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Eine übersichtliche Zusammenstellung der Resultate, welche durch die neuesten kritischen Forschungen auf dem Boden der ältesten Kirchengeschichte zu Tage gefördert worden sind, ist längst von verschiedenen Seiten gewünscht worden. Es kann auch eine solche Darstellung nur im Interesse der Sache selbst sein, da auf einem Gebiete der geschichtlichen Forschung, das immer wieder einer neuen, tiefer eindringenden Bearbeitung bedarf, so Vieles, das in seiner Einzelnheit für sich betrachtet, als unbedeutend oder schwach begründet erscheint, erst dann in seinem wahren Lichte sich zeigt, wenn es in dem allgemeinen Zusammenhang, in welchen es hineingehört, durch die Einheit des Ganzen getragen und gehalten wird.

Es ist diess der nächste Zweck des vorliegenden Werks, aber keineswegs sosehr der einzige, dass man in demselben eine blosse Wiederholung des schon Bekannten zu erwarten hätte. Auch da, wo ich der Natur der Sache nach nur recapituliren und meine früheren specielleren Untersuchungen in ihren Hauptmomenten zusammenfassen konnte, ist nicht nur alles auf's Neue geprüft, gesichtet, und unter mehrfache neue Gesichtspunkte gebracht, sondern auch durch die Beiträge bereichert worden, welche sowohl neuere Quellenforschungen als auch neue Quellen-

schriften dargeboten haben. In letzterer Beziehung sind insbesondere die unter dem Namen des Origenes bekannten Philosophumena hier zuerst in ihrer, für die Geschichte der Gnosis und des ältesten Dogma wichtigen Bedeutung, in grösserem Umfang, benützt worden. Neben ihnen ist auch die bisher kaum noch beachtete, aber gleichfalls sehr merkwürdige gnostische Schrift Pistis Sophia nicht unberücksichtigt geblieben. Hauptsächlich aber bin ich, ausser demjenigen, was sonst zur Anordnung und Vervollständigung des Ganzen noch nöthig war, in den beiden letzten Abschnitten der gegenwärtigen Schrift über den in meinen bisherigen schriftstellerischen Arbeiten über die apostolische und nachapostolische Zeit gezogenen Kreis hinausgegangen, indem ich nun auch diejenigen Seiten der erst werdenden Kirche zum Gegenstand der Darstellung gemacht habe, die auch noch hinzugenommen werden müssen, wenn ein so viel möglich vollständiges und umfassendes, klares und anschauliches Gesammtbild der christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte gegeben werden soll.

Der Standpunkt, auf welchem ich nun schon seit einer längeren Reihe von Jahren stehe, und welchen ich, wie bisher, so auch hier, mit aller Festigkeit und Aufrichtigkeit der Ueberzeugung festhalte, ist zu bekannt, als dass ich mich darüber erst näher zu erklären hätte. Zudem habe ich in meiner, im vorigen Jahr erschienenen Schrift: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, meine Ansicht über die Behandlung der Kirchengeschichte überhaupt und die dabei leitenden allgemeinen Grundsätze so dargelegt, dass die genannte Schrift als eine Einleitung zu der vorliegenden angesehen werden kann, in welcher ebendesswegen alles Allgemeine dieser Art übergangen worden ist. Mein Standpunkt ist

mit Einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu thun ist, das geschichtlich Gegebene, so weit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objectivität aufzufassen. In welcher Weise mir diess auch gelungen sein mag, ich bin mir in jedem Falle keines andern Strebens bewusst, und in diesem Bewusstsein weiss ich mich gegen alle Verdächtigungen, alle jene schiefen und gehässigen Urtheile, wie sie zum herrschenden Ton einer in ihren beschränkten particulären Interessen befangenen Zeit gehören, hinlänglich geschützt. Sieht man auch von allem demjenigen ab, was ohnediess das augenscheinliche Gepräge der einseitigsten und bei aller Anmassung oberflächlichsten Geschichtsbehandlung an sich trägt, so kann doch gewiss niemand verkennen, welche Anforderungen gerade die wichtigste Periode der Geschichte der christlichen Kirche noch immer an die geschichtliche Forschung und Darstellung macht, welche Aufgabe hier vorliegt, um einer befriedigenderen Lösung, als ihr bisher zu Theil geworden ist, erst noch entgegenzugehen. Man nehme auch die besten und gangbarsten Darstellungen der Urgeschichte des Christenthums, wie vereinzelt und zerstückelt, wie haltungslos und unmotivirt, wie vag und unklar erscheinen sie uns in so vielen Beziehungen, wenn wir sie schärfer darauf ansehen, wie sich in ihnen der geschichtliche Stoff in seinen so heterogenen und so weit auseinander liegenden Bestandtheilen zur Einheit eines Ganzen zusammenschliesst, und dieser Mangel an Einheit tritt sehr natürlich in dem Grade um so mehr hervor, je weiter man auf die Punkte zurückgeht, auf welchen man vor allem mit sich einig geworden und zu einer bestimmten Ansicht gekommen sein muss, wenn überhaupt eine geschichtliche Anschauung des zur Kirche sich gestaltenden Christenthums möglich sein

soll. Jeder Versuch, den Grund, der vor allem gelegt sein muss, und den niemand anders legen kann, als ihn die Geschichte selbst in ihrer unwandelbaren Wahrheit gelegt hat, genauer und tiefer zu erforschen, Zusammenhang, Haltung und Einheit in das Ganze zu bringen, die verschiedenen Elemente, die hier zusammenwirken, und die bewegenden Kräfte und Principien, deren Produkt das Resultat der drei ersten Jahrhunderte ist, in ihrem Unterschiede zu sondern, und in ihrer gegenseitigen Beziehung zu verfolgen, alle einzelnen Züge, die zum Charakter einer in einer so inhaltsreichen Bewegung begriffenen Zeit gehören, so viel möglich zu einem in sich harmonischen Bild zu vereinigen, kann somit, wofern es ihm nicht zu sehr an allen, die Möglichkeit der Lösung seiner Aufgabe bedingenden Erfordernissen fehlt, nur durch sich selbst gerechtfertigt erscheinen. Aus diesem Gesichtspunkt wünsche ich das vorliegende Werk von Solchen beurtheilt zu sehen, die unbefangen und sachkundig genug sind, um die Bedeutung einer solchen Aufgabe zu würdigen.

Ob ich auf dem hier betretenen Wege künftig noch weiter fortgehen werde, um, wenn auch keine detaillirte Geschichte zu geben, wenigstens die Momente genauer in's Auge zu fassen, die mir nach Maassgabe meiner Studien und Forschungen vorzugsweise in Betracht zu kommen scheinen, um dem Entwicklungsgange der christlichen Kirche im Grossen und Allgemeinen zu folgen, lasse ich hier noch dahingestellt, in jedem Fall bildet die gegenwärtige Schrift eine für sich bestehende Darstellung.

Tübingen, im September 1853.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Nicht ungern lasse ich meine im Jahr 1853 erschienene Schrift: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, nachdem sie in der ersten Auflage ihren Lauf vollendet hat, hiemit noch einmal in das Publikum ausgehen. Ich erhielt dadurch die erwünschte Gelegenheit, an ein Buch, in das ich schon in der ersten Ausgabe die Ergebnisse vieljähriger, mir durch die lange Beschäftigung und das innere Interesse an der Sache werth und theuer gewordener Studien niedergelegt habe, noch einmal die prüfende und bessernde Hand anzulegen und die gegebene Darstellung durch alles zu vervollständigen, was mir theils aus meinen eigenen weitern Forschungen, theils aus der sonstigen Literatur Beachtenswerthes dargeboten schien. Meine Geschichtsanschauung ist, wie man von selbst erwarten wird, ganz dieselbe geblieben; auch da, wo ich grössere Partien neu auszuarbeiten für gut fand, wie diess am meisten im zweiten Abschnitt der Fall gewesen ist, geschah es nur, um das Eine und Andere weiter auszuführen, die Hauptmomente schärfer hervorzuheben und genauer zu bestimmen, und wie diess überhaupt mein Bestreben war, die Darstellung klarer, präciser und übersichtlicher zu machen

Es ist seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe immer

gewöhnlicher geworden, den Standpunkt, welchen ich in der Auffassung des Urchristenthums vertrete, als den der Tübinger Schule zu bezeichnen und ihn unter diesem Namen als einen solchen zu betrachten, welchem zwar seine Berechtigung nicht schlechthin abzusprechen sei, der aber doch mehr nur Widerspruch als Zustimmung finden könne. Es ist diess auch in reichem Maasse die bisher gemachte Erfahrung gewesen. Bei allem, was als ein Erzeugniss der Tübinger Schule galt, hat es nie an Gegnern und Bestreitern gefehlt, und wenn man es auch, wie es scheint, öfters gern vermied, sich in eine genauere wissenschaftliche Erörterung der Streitfragen einzulassen, so trug man um so weniger Bedenken, sich auf eine misstrauische und verdächtigende, absprechende und verwerfende Weise dazu zu verhalten. Man sollte bei den so oft vernommenen Urtheilen dieser Art sich den Unterschied der beiderseitigen Standpunkte als einen ungemein grossen und tief eingreifenden vorstellen, und doch will man, so bald es darauf ankommt, sich über den principiellen Gegensatz zu verständigen, gerade im Princip am wenigsten verschiedener Ansicht sein. Ich kann meinen Standpunkt nur als den rein geschichtlichen bezeichnen, und die Aufgabe ist demnach, das Christenthum schon in seinem Ursprung als eine geschichtlich gegebene Erscheinung aufzufassen und als solche geschichtlich zu begreifen. Im Allgemeinen weiss man dagegen nichts einzuwenden, man stimmt dem Princip nicht selten gern und willig bei, einer meiner neuesten Beurtheiler überrascht mich sogar in der Anzeige meiner Schrift über die Tübinger Schule [1]) mit der entgegenkommenden

1) Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen 1859. Sie enthält die speciellere Erörterung der obigen Principienfrage.

Erklärung: „Es handle sich um die Frage, ob wir ein Recht dazu haben oder nicht, auch das Urchristenthum unter denselben Gesichtspunkt historischer Entwicklung zu stellen, den die Profangeschichte sonst überall, die protestantische Forschung sonst wenigstens einstimmig auf allen andern Gebieten der Kirchengeschichte geltend gemacht habe.“ — „Wir wollen nicht glauben, dass man im Ernste geneigt sei, den Gegensatz bis zu dieser äussersten Spitze zu treiben; jedenfalls liege so viel auf der Hand, dass, wenn die Forschung nicht mehr das Recht behalten solle, auch das Uebernatürliche doch wieder zugleich als ein Natürliches, also im geschichtlichen Zusammenhang Eintretendes und sich Entwickelndes zu begreifen, es das Gerathenste wäre, auf alle weitere wissenschaftliche Untersuchung zu verzichten. Es wäre diess freilich eine sehr gründliche Umkehr der Wissenschaft und manchen Herren käme wohl nichts erwünschter, als der bösen Kritik für immer den Mund geschlossen zu sehen.“ Ist es also nicht das Princip, worüber man im Streite mit mir ist, so kann die Frage, um die es sich handelt, nur die Consequenz in der Festhaltung und Durchführung des Princips sein. In der That ist es auch nicht anders, es hängt alles einzig nur daran, ob man dem anerkannten Princip auch da treu bleibt, wo es auf einem bestimmten Gebiet der Geschichtsforschung zu seiner practischen Anwendung kommen soll. Allein eben diess ist die Klippe, an welcher man so oft scheitert. Denn welchen Werth hat eine wissenschaftliche Ansicht, wenn sie nicht auch von der wissenschaftlichen Gesinnung getragen wird, die zu ihr gehört? Wenn man aber das kaum aufgestellte Princip sogleich wieder zu umgehen und ihm etwas ganz Anderes, das gerade Entgegengesetzte, unterzuschieben sucht, bei dem Ersten,

das sich als nothwendige Consequenz aus ihm ergibt, vor dem Anstoss erschrickt, welchen man an einem offenen Bekenntniss der Sache, wie sie ist, nehmen kann, und um demselben auszuweichen, Hypothesen ersinnt, die zu unhaltbar sind, um ernstlich gemeint zu sein, oder kleinliche Momente hervorhebt, um unter dem Schein einer Differenz die Uebereinstimmung mit dem Princip zu verdecken, oder endlich selbst augenscheinliche Widersprüche nicht scheut, wie kann es dann anders sein, als dass bei aller angeblichen Einheit im Princip die Wege der verschiedenen Ansichten sehr weit auseinandergehen? Was einen solchen Widerspruch mit seinem Princip in sich trägt, kann zuletzt auch nur in sich selbst zu Grunde gehen. Ist die wahre Wirklichkeit der Geschichte nur da, wo auch Leben und Bewegung, Zusammenhang und Fortschritt der Entwicklung ist und der tiefere Blick in Gegensätze sich eröffnet, die erst durch Kampf und Widerstreit hindurchgehen müssen, um überwunden und vermittelt zu werden, so wird man der hier gegebenen Darstellung nicht streitig machen können, dass sie auf einer Geschichtsanschauung beruht, die in der consequenten Durchführung ihres Princips reich und lebensvoll genug ist, um die Vergleichung mit der ihr gegenüberstehenden nicht zu scheuen, und der Zukunft ruhig das Urtheil darüber anheimzustellen, auf welcher der beiden Seiten sie einst die überwiegende Wahrheit erkennen wird.

Neuestens hat Ewald in dem letzten Bande seiner Geschichte des Volkes Israel einen Theil derselben Periode behandelt, welche der Gegenstand dieser Darstellung ist, und ich könnte daher versucht sein, hier seine Geschichtsauffassung noch mit der meinigen zu vergleichen. Ich bemerke jedoch nur das Eine. Welche unklare Vorstellung

der Geschichtschreiber des Volkes Israel von dem Verhältniss des Christenthums zum Volk Israel hat, kann man schon aus der Anlage eines Werkes sehen, das nach dem Titel der vier ersten Bände nur bis Christus gehen sollte, im fünften aber auch die Geschichte Christus' und seine Zeit in den Plan des Ganzen aufnahm, und nachdem auch im sechsten Band, in der Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems, noch ein neues Aggregat hinzugekommen war, mit dem siebenten unter dem Titel: Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel schliesst. Und auch diese Geschichte der Ausgänge erscheint wieder unter einem doppelten Titel. Der volle Titel, wie er erst nach beendigtem Druck dem Werke vorgesetzt wurde, lautet nicht bloss: Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel, sondern: Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel und des nachapostolischen Zeitalters. „Nur um der vielen Augen willen, welche gern blind sein wollen, habe er sich entschlossen", sagt EWALD, Vorrede S. IX, „den insofern doppelten Inhalt dieses Bandes wenigstens in einer äussern Aufschrift zu bemerken, es verstehe sich von selbst, dass diese Ausgänge doppelter Art seien, ein Ausgang zum Verderben und ein anderer zum neuen ewigen Heile." Wozu also der doppelte Titel, wenn sich die Sache von selbst versteht? Es scheint, EWALD habe sich hier selbst den innern Mangel seines auf die angegebene Weise nicht sehr organisch entstandenen Werkes nicht ganz verbergen können. Wozu ist denn überhaupt hier so wiederholt von den Ausgängen die Rede? Muss man nicht denken, wer bei einem Werke, das doch seinen natürlichen Schluss haben sollte, den Leser erst so nachdrücklich über den Ausgang belehren muss, wisse selbst nicht recht, wie es

sich eigentlich mit dem Ausgang verhält, er müsse ihn selbst erst suchen, um aus den verschiedenen Wegen, auf welchen er umherirrt, wieder herauszukommen. Es ist, wie wenn uns aus diesen verschiedenen Ausgängen der Ausruf entgegenkäme: „könnt' ich doch den Ausgang finden!" So ist es auch in der That. Wer sich so wenig klar gemacht hat, wie Ewald, wie sich das Christenthum zur Geschichte des Volkes Israel verhält, wo es in sie eingreift und von ihr sich trennt und ablöst, wer an dem vagen unbestimmten Begriff der wahren vollkommenen Religion, wie sie von Anfang an der Besitz des Volkes Israel gewesen sein soll, den leitenden Faden bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums hinein zu haben glaubt, und überall, wo nicht bloss Geschehenes zu erzählen und weiter auszuspinnen ist, auf den kritischen Punkten einer denkenden Betrachtung, nur die stehende Phrase von der wahren vollkommenen Religion und ihrem ewig sich gleich bleibenden Wesen zu wiederholen weiss, der weiss freilich nicht, wo das Eine aufhört und das Andere beginnt. Wie äusserlich stehen hier die beiden Ausgänge nebeneinander? In welchem Punkte und aus welchem Grunde haben sie sich denn in diese beiden nebeneinander gehenden Wege geschieden? Könnte man nicht auf dieselbe Weise, wie hier die Ausgänge des Volkes Israel auch die Ausgänge des nachapostolischen Zeitalters sein sollen, auch noch die ganze Welt- und Kirchengeschichte zu einem Anhang der Ewald'schen Geschichte des Volkes Israel machen? Diesem vagen Begriff der Ausgänge entspricht auch die ganze Darstellung des Christenthums in dieser Periode. Es erscheint mit dem Judenthum hier noch auf eine Weise verschlungen und zusammengekettet, wie wenn es noch keiner eigenen selbstständigen

Bewegung fähig wäre, und erst, nachdem nicht bloss Jerusalem zerstört, sondern auch der letzte jüdische Aufstand unter Barkochba gänzlich niedergeschlagen war, der frischen Luft einer freiern Existenz sich hätte erfreuen können. Daher verbreitet sich Ewald in der besten Weise einer nach einem bekannten, jetzt aber veralteten, Göttinger Muster pragmatisirenden Geschichtsschreibung ganz besonders über die unermesslichen Folgen, welche die Zerstörung Jerusalems auf „dem überall erzitternden Boden der apostolischen Kirche" für das Christenthum gehabt haben soll, mit dem Strom einer Phraseologie, deren Pathos in seiner steten, immer auf's Neue gewaltsam sich steigernden Aufregung an sich schon nicht die Stimmung eines ruhig und objectiv darstellenden Geschichtsschreibers ist.

Mit der Vorrede zu demselben Bande seiner Geschichte des Volkes Israel hat Ewald nach gewohnter Weise eine Rundschau über die ganze literarische und politische Welt verbunden, wozu er jetzt gerade auf dem Höhepunkt, auf welchem er am Schlusse eines Werkes stand, das in den „weit über dreissig Jahren, seit welchen sein Geist daran arbeitete und den fast zwanzig Jahren, seit welchen er die Hand näher zur Ausführung anlegte", einen so langen und ereignissreichen Zeitraum umfasst, und im vollen Bewusstsein „solcher Erkenntnisse, wie die des hier beendigten Werkes sind", ganz besonders aufgelegt sein musste. Unter den bösen Mächten der Zeit, deren grundverderbliches Wirken neben dem seinigen, dem allein heilbringenden, er nicht genug beklagen kann, nehme, wie natürlich, auch ich wieder die nach seiner Ansicht mir gebührende Stelle ein, und er widmet mir diessmal um so mehr seine Aufmerksamkeit, da ich ja auch erst kürzlich ein

beurtheilendes Wort über ihn zu sagen gewagt habe [1]). Die ganze Antwort aber, die er darauf gibt, ist nur eine Bestätigung des von mir Gesagten. Er kann auch jetzt nur schelten und schmähen und gibt nur einen neuen Beweis seiner völligen Unfähigkeit, auch nur soweit von sich und seiner Subjectivität zu abstrahiren, als dem Gegner gegenüber die vernünftige Reflexion erfordert. Es ist wahrhaft lächerlich, wie er, indem er mein ganzes Leben und Wirken mit den schwärzesten Farben schildert, mir Oberflächlichkeit, Grundverkehrtheit, Leichtsinn, Faulheit, entsetzliche Folgen meiner Art, die Wissenschaft zu treiben, tief schädliche Irrthümer und falsche Bestrebungen, und was man sonst Schlimmes über jemand sagen kann, vorwirft, mit Einem Male einen vernichtenden Strich durch meine ganze Lebensthätigkeit machen zu können meint. Glaubt er denn, es komme nur darauf an, auf die roheste und gemeinste Weise in's

1) Tübinger Schule S. 119—168. Er lässt sich darüber in seiner Vorrede S. xviii unter Anderem so vernehmen: „was ich in dem Schriftchen weitschweifig gegen Andere, Schwächere, und kürzer gegen ihn sage, sei so völlig leer, aber auch so völlig thöricht und verzweifelt untreffend, dass ich mir damit nur ein Denkmal meiner eigenen Unwissenschaftlichkeit gesetzt habe, er werde aber in dem folgenden Jahrbuche der bibl. Wissenschaft weiter über es zu reden haben; und Eile sei zur Würdigung solcher Tübingischen Sudeleien nicht nöthig." Es ist zu naiv, wie er sich hier selbst über den Eindruck zu trösten sucht, welchen das Schriftchen auf ihn gemacht hat, und dadurch gerade das verräth, worüber er weit erhaben sein will. Nur Schwächere, meint er, könne ich drücken, aber Schwächere sind ja alle ausser ihm, dem Einzigartigen, und wenn er meint, er sei bei dem, was ich gegen ihn sage, doch noch kürzer als Andere hinweggekommen, so kann man doch auch in der Kürze genug sagen, das ganz den rechten Fleck trifft. Versuche er es aber einmal, auch nur einen Satz dieser meiner „Sudeleien" zu widerlegen, natürlich nicht mit gemeinen Ausdrücken, wie er sie freilich immer bei der Hand hat, sondern wissenschaftlich, durch Gründe und Beweise, zeige er es, ob er es im Stande ist!

Blaue hinein über den Gegner loszuziehen, so glaube es auch alle Welt? Mein Leben liegt so gut, wie das seinige, vor den Augen des Publicums, es urtheile jeder, der mich kennt, über mich, meine Schriften, meine Lehrthätigkeit, ich scheue auch nicht im Geringsten die Vergleichung dessen, was er über mich sagt, mit dem, was ich in Wahrheit bin und was ich wirke. Ich kann mich nur darüber wundern, wie wenig er selbst einsieht, welche Blösse er sich, um von Anderem nichts zu sagen, schon durch einen solchen Mangel an Urtheilskraft gibt. Welchen Eindruck hat es denn auch nur auf einen meiner Gegner gemacht, als er unter so Vielem, was er längst über mich schmähend und verläumdend sagte, in seinen Jahrbüchern für biblische Wissenschaft schon vor Jahren auf die albernste Weise mir auch Sittlichkeit absprach? Welchen Beweis der Objectivität seines geschichtlichen Urtheils gibt er, wenn er selbst da, wo alles klar vor Augen liegt und jeder selbst urtheilen kann, seine subjectiven Vorstellungen, seine fixen Ideen, die bösen Eingebungen seiner Leidenschaft von dem wahren Stande der Sache so wenig zu unterscheiden weiss? Es kann nichts Vageres, Trivialeres, Unmotivirteres geben, als ein solches Schaustück Ewald'scher Schmähsucht, wie ein solches in der neuesten Vorrede wieder aufgestellt ist, aus welchem man nur sehen kann, wie wenig er auch nur weiss, was er sagt, und eine Ahnung von den Widersprüchen hat, in welchen er sich herumtreibt. Er rühmt sich S. XVI nie das Geringste gegen die Freiheit und Wissenschaft gethan zu haben, und doch kann es nichts Absolutistischeres geben, als die Art und Weise, wie er über alle seine Gegner abspricht (und Gegner sind ja alle, die sich ihm gegenüber in irgend einer Meinungsverschiedenheit befinden und seinen Ansichten und Erkenntnissen nicht unbe-

dingt huldigen) und mit dem Anspruch auf infallible Auctorität als Despot dominiren will. Fordert er doch sogar S. XVIII in seiner Liebe zur Freiheit der Wissenschaft die Schwaben auf, sich noch weit mehr als bisher anzustrengen, um ihr Tübingen von einem solchen Namen (wie der meinige ist und ihr Tübingen durch mich erhalten hat) zu befreien! Welche Art der Befreiung er meint, und nach der ganzen Schilderung, die er von meinem Wirken gibt, allein meinen und von den Schwaben, die er zu seiner Unterstützung aufruft, hoffen kann, versteht sich wohl von selbst. Hätte alles, was er über mich sagt und was er als das Grundverderbliche meines Wirkens betrachtet, irgend einen vernünftig motivirten Sinn, so könnte es nur darauf gehen, dass ich den apostolischen Ursprung mehrerer kanonischer Schriften bestreite, aber thut denn nicht auch er selbst dasselbe? Auch er erklärt ja eine Reihe kanonischer Briefe, den Brief an die Ephesier, die drei Pastoralbriefe, den zweiten petrinischen Brief für pseudoapostolische Schriften, und wenn von pseudoapostolischen Schriften nicht die Rede sein kann, ohne dass man sich auch die richtige Vorstellung von der Pseudonymität im Sinne der Alten macht, so hat ja auch er dieselbe Ansicht hierüber (man vergl. Band 7. S. 139. 231. 248. 315. 321), die längst die meinige ist. Wozu also dieser maasslose fanatische Widerspruch, wie wenn es sich um den absolutesten Gegensatz handelte! Mag er nun auch ferner unter dem Schutze einer Freiheit, um die ihn kein Vernünftiger beneiden kann, wie über Hohes und Niedriges, in der politischen und literarischen Welt, so auch über mich sich äussern und auslassen, wie er will, es hat alles diess nicht das geringste Moment eines Urtheils, das mir irgend eine Achtung einflössen könnte, und das frühere collegialische

Verhältniss, an das er selbst in seiner neuesten Vorrede erinnert, um mir zu sagen, dass er schon damals unter dem erheuchelten Schein collegialischer Freundschaft eben so von mir gedacht habe, wie er jetzt sich rühmt, lässt mich um so besser in die Ursache des Hasses hineinsehen, welchen er nicht bloss gegen mich, sondern auch gegen Tübingen überhaupt längst in sich trägt. Sie liegt in demjenigen, was er meine philosophischen Voraussetzungen nennt (S. xvi), wovon bei ihm freilich das gerade Gegentheil stattfindet, der Mangel dessen, was ihm sehr begreiflich als eine höchst überflüssige Voraussetzung erscheint, was aber hier in Tübingen noch immer zu den Erfordernissen eines wissenschaftlich gebildeten Theologen gerechnet wird. Er sollte dem Jahr 1848, das ihm die Befreiung aus seiner Gefangenschaft in Tübingen gebracht hat, nicht so bitterböse sein.

Da es einmal das Schicksal der von mir vertretenen Geschichtsanschauung ist, sich erst durch Gegner aller Art hindurchkämpfen zu müssen, so mag es dadurch entschuldigt sein, dass das Voranstehende, das im Interesse der Wahrheit zum öffentlichen Ausdruck der sittlichen Verachtung, die ein solches Benehmen bei allen Gebildeten verdient, gesagt werden musste, hier gerade seine Stelle gefunden hat.

Die Kämpfe, die ich bisher zu bestehen hatte, haben mich so wenig entmuthigt, dass ich eher Lust und Muth in mir fühle, von der Geschichte der alten Kirche, welche die vorliegende Darstellung mit der im Jahr 1859 erschienenen, bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts gehenden, bildet, auch noch den Schritt zum Uebergang in die Kirche des Mittelalters zu wagen, und ihrem Entwicklungsgang in ähnlicher Weise soweit nachzugehen, als es mir bei meinen schon alternden Kräften noch gestattet sein wird.

Tübingen, im Februar 1860.

INHALT.

Seite

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Das Christenthum als weltherrschende Macht in seinem Verhältniss zur heidnischen Welt und zum römischen Staat 370—471

Erster Abschnitt.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte und das Urchristenthum.

Auf keinem Gebiet der geschichtlichen Betrachtung hängt alles, was zum Inhalt einer bestimmten Reihe geschichtlicher Erscheinungen gehört, so sehr von dem Anfangspunkt ab, von welchem es ausgeht, wie in der Geschichte der christlichen Kirche; nirgends kommt es daher auch so sehr, wie hier, darauf an, welche Vorstellung wir uns von dem Punkte machen, mit welchem der ganze geschichtliche Verlauf seinen Anfang nimmt. Der Geschichtschreiber, welcher mit dem Glauben der Kirche zu dem Gegenstand seiner Darstellung hinantritt, steht gleich am ersten Anfang vor dem Wunder aller Wunder, vor der Urthatsache des Christenthums, dass der eingeborne Sohn Gottes vom ewigen Throne der Gottheit auf die Erde herabgestiegen und im Leibe der Jungfrau Mensch geworden ist. Wer hierin nur ein schlechthiniges Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang heraus; das Wunder ist ein absoluter Anfang, und je bedingender ein solcher Anfang für alles Folgende ist, um so mehr muss auch die ganze Reihe der in das Gebiet des Christenthums gehörenden Erscheinungen denselben Charakter des Wunders an sich tragen: so gut auf dem Einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang zerrissen ist, ist auch auf jedem andern Punkte dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs möglich. Die geschichtliche Betrachtung hat daher sehr natürlich das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen und dasselbe, soweit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen. So oft diess auch schon versucht worden ist, und so verschieden man auch über die in dieser Beziehung gemachten Versuche urtheilen mag, die Auf-

gabe selbst bleibt stets dieselbe. Fragt man auch nur, warum das Wunder, mit welchem die Geschichte des Christenthums beginnt, gerade auf diesem Punkte der Weltgeschichte in den Zusammenhang derselben eingegriffen hat, so ist schon hiemit eine Reihe von Fragen eröffnet, welche nur vom Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aus beantwortet werden können. Die erste Aufgabe der Geschichte des Christenthums, oder der christlichen Kirche, kann daher nur sein, von dem Punkte aus, auf welchem das Christenthum in die Weltgeschichte eintritt, sich über seine geschichtliche Stellung überhaupt zu orientiren. Es kann diess nur dadurch geschehen, dass man das Christenthum vor allem darauf ansieht, ob sich an ihm nicht etwas zu erkennen gibt, das auf der einen Seite ebenso zum Wesen des Christenthums gehört, als sich auf der andern darin der allgemeine Charakter der Zeit seiner Erscheinung ausdrückt. Je bestimmter solche gemeinschaftliche Berührungspunkte hervortreten, ein um so helleres Licht fällt dadurch auf den geschichtlichen Ursprung des Christenthums selbst. In dieser Beziehung haben schon christliche Apologeten der alten Zeit es besonders bedeutungsvoll gefunden, dass das Christenthum gerade in dem Zeitpunkt erschien, in welchem das römische Reich den Gipfel der Weltherrschaft erstieg, und wenn sie auch daraus zunächst nur die Folgerung zogen, dass auch in den Augen der Heiden eine Religion nicht anders als segensvoll erscheinen könne, mit deren Epoche das römische Reich auf die höchste Stufe seiner Blüthe gelangte, so war ihnen auch so dieses Zusammentreffen des Christenthums mit der römischen Weltmonarchie so merkwürdig, dass sie es nicht für zufällig halten konnten [1]). Ihren eigentlichen Berührungspunkt aber haben beide in ihrer gleich universellen Tendenz. Es ist eine ächt welthistorische Betrachtung, dass in demselben Zeitpunkt, in welchem das römische Reich alle Völker der damaligen Welt vollends zu einer Universalmonarchie vereinigte, auch die Religion ihren Lauf durch die Welt begann, welche allen religiösen Particularismus zur Universalität aufhob. In seinem Universalismus stand demnach das Christenthum auf derselben Stufe, auf welche sich auch schon das Römerthum in seiner Welt-

1) Man vergleiche das Fragment aus der Apologie des Bischofs Melito von Sardes bei Eusebius K.G. 4, 26. und Origenes Contra Cels. 2, 30.

monarchie erhoben hatte. Es war überhaupt die Zeit, in welcher zuerst das allgemeine Weltbewusstsein diesen epochemachenden Fortschritt that. In demselben Verhältniss, in welchem durch die immer weiter um sich greifende Macht der Römer die Schranken und Scheidewände der Völker und Nationalitäten verschwanden, und alle, unter dem Einen Oberhaupte, derselben die Unterschiede aufhebenden Einheit sich bewusst wurden, erweiterte sich überhaupt das geistige Bewusstsein, es musste die particulären Bestimmungen, die den Einen von dem Andern trennten, mehr und mehr fallen lassen und zum Allgemeinen sich erheben. Wie aber das allgemeine Streben der Zeit nach einer allumfassenden, alles Besondere und Einzelne in sich auflösenden Einheit in dem Universalismus des römischen Reichs zu seiner grossartigsten Erscheinung kam, so war er selbst der Zielpunkt, zu welchem der Gang der Weltgeschichte schon seit Jahrhunderten seine Richtung nahm. Seitdem durch Alexander den Grossen die Pforten des Orients dem Occident sich aufgeschlossen, und auf so vielen neueröffneten Wegen des belebtesten und vielseitigsten Völkerverkehrs griechische Sprache und Bildung durch alle Theile der damaligen Welt sich verbreitet hatten, war es nur ein neuer Schritt auf derselben Bahn der weltgeschichtlichen Entwicklung, dass durch die Herrschaft der Römer auch das neue Band einer politischen Einheit unter Formen, wie sie zuvor noch nie vorhanden waren, um die Völker geschlungen wurde. In dieser ein so weites Gebiet umfassenden Einheit waren auf der Grundlage römischer Civilisation und Gesetzgebung, durch den ganzen wohlgegliederten Organismus des römischen Staates die Völker in ein solches Verhältniss zu einander gekommen, dass nicht nur alles Schroffe und Abstossende in der gegenseitigen Berührung sich verlieren, sondern selbst alles Nationale und Individuelle mehr und mehr in eine, die Unterschiede ausgleichende Allgemeinheit sich auflösen musste. Konnte doch dieser allgemeinen, die Völker nicht blos politisch, sondern auch durch ein neues geistiges Band mit einander verknüpfenden Einheit selbst dasjenige Volk sich nicht entziehen, das von Anfang an durch die Eigenthümlichkeit seines Nationalcharakters sich am meisten von allen andern Völkern unterschied, und zu allen Zeiten mit der grössten Hartnäckigkeit und Zähigkeit an ihr festhielt. Nachdem die Juden durch die doppelte Zertrümmerung ihres Staates unter

andere Völker und in die weite Welt gewaltsam hinausgeworfen worden waren, hierauf in den von den Nachfolgern Alexanders neugegründeten Reichen, gerade in denjenigen Städten, welche die Hauptpunkte des politischen und geistigen Völkerverkehrs wurden, ein sehr wichtiger Bestandtheil der neu sich bildenden Bevölkerung geworden waren, und überhaupt als Hellenisten die vielfachsten Elemente griechischer Bildung in sich aufgenommen hatten, wurden sie zuletzt auch in das immer weiter sich ausdehnende Netz der römischen Herrschaft hereingezogen, und das auf jüdischem Boden entstandene Christenthum traf so schon an der Stätte seiner Geburt mit der Macht zusammen, die seine Vorläuferin auf der Bahn der Welteroberung sein sollte.

Der Universalismus des Christenthums hat so zu seiner wesentlichen Voraussetzung den Universalismus der römischen Weltherrschaft. Nur dürfen wir uns das Zusammentreffen dieser beiden Weltmächte nicht blos in der Weise denken, dass wir, nach der gewöhnlichen teleologischen Betrachtung, in den äussern Umständen und Verhältnissen, unter welchen das Christenthum in die Welt eintrat, eine besondere Gunst der göttlichen Vorsehung erkennen, welche, wie man meint, für die Ausführung ihrer Absichten keine passendere Zeit als eben diese hätte wählen können: wie wenn das Hauptmoment dieser Betrachtung nur darin läge, dass so viele neue Verkehrswege auch dem Christenthum seine Verbreitung durch die Provinzen des römischen Reichs erleichterten, und unter dem Schutze der römischen Polizei und Staatsverfassung so manche Hindernisse nicht stattfanden, welche den Boten des Evangeliums hätten hemmend in den Weg treten können [1]. Das Band, das beide

1) Vgl. Origenes a. a. O. Auf den Einwurf des Celsus, wie die Sonne sich selbst zuerst dadurch zeige, dass sie alles Andere erleuchte, so hätte auch der Sohn Gottes sich selbst darstellen sollen, erwiedert Origenes, so habe er sich ja auch dargestellt, „die Gerechtigkeit ging ja auf in seinen Tagen, und die Fülle des Friedens kam gleich anfangs mit seiner Geburt, indem Gott die Völker für seine Lehre vorbereitete und dafür sorgte, dass alles unter den Einen römischen Kaiser zu stehen kam, damit nicht durch den Mangel einer Verbindung der Völker mit einander unter so vielen Beherrschern die Ausführung des Auftrags um so schwieriger würde, welchen Jesus seinen Aposteln mit den Worten gegeben hatte: „gehet hin und lehret alle Völker.“ Geboren wurde ja Jesus unter Augustus, welcher, so zu sagen, die Vielheit auf der Erde in der Einheit seiner Regierung aufhob. Ein Hin-

mit einander verknüpft, liegt weit tiefer und innerlicher in der allgemeinen geistigen Bewegung der Zeit. Die Hauptsache ist, dass das Christenthum diese allgemeine Form des religiösen Bewusstseins, die es ist, nicht sein könnte, wenn nicht die ganze Entwicklung der Weltgeschichte bis auf die Zeit des Christenthums, die allgemeine geistige Bildung, die durch die Griechen das Gemeingut der Völker wurde, die die Völker vereinigende Herrschaft der Römer, mit allen ihren politischen Institutionen und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Civilisation, die Schranken des Nationalbewusstseins durchbrochen und so Vieles aufgehoben hätte, was die Völker in ihren gegenseitigen Verhältnissen nicht blos äusserlich, sondern weit mehr innerlich von einander trennte. Der Universalismus des Christenthums hätte nie in das allgemeine Bewusstsein der Völker übergehen können, wenn er nicht den politischen Universalismus zu seiner Vorstufe gehabt hätte; er ist selbst wesentlich dieselbe allgemeine Form des Bewusstseins, zu welcher die Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit der Erscheinung des Christenthums schon fortgeschritten war.

Als eine dem Geiste der Zeit entsprechende, und durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte der Völker vorbereitete allgemeine Form des religiösen Bewusstseins haben wir demnach das Christenthum auf dem Punkte aufzufassen, auf welchem es in die Weltgeschichte eintritt; — aber was macht denn das Christenthum zu dieser allgemeinen Form? Als allgemeine Form des religiösen Bewusstseins erscheint das Christenthum darin, dass es die übrigen Religionen mehr und mehr zurückgedrängt, in sich aufgelöst und sich selbst über sie zur allgemeinsten Herrschaft in der Welt aufgeschwungen hat, es ist somit jenen particulären Religionsformen gegenüber die absolute Religion; — worin besteht aber das Absolute seines Wesens? Es kann zunächst nur darin gefunden werden,

---

derniss für die Verbreitung der Lehre Jesu durch die ganze Welt wäre die Vielheit der Reiche gewesen, nicht blos wegen des zuvor Gesagten, sondern auch desswegen, weil die Völker zur Vertheidigung ihres Vaterlandes beständig hätten Krieg mit einander führen müssen, wie es in den Zeiten vor Augustus war, als z. B. die Peloponnesier und Athener einander bekriegten. Wie hätte eine Friedenslehre, die nicht einmal das Unrecht am Feinde rächen lassen will, Raum gewinnen können, wenn nicht die Welt bei der Erscheinung Jesu schon überall in's Mildere umgeändert gewesen wäre?"

dass das Christenthum über alles Mangelhafte, Beschränkte, Einseitige, Endliche, worin der Particularismus jener Religionsformen besteht, erhaben ist, dass es nicht polytheistisch ist, wie das Heidenthum, nicht an äusserlichen Gebräuchen und Satzungen, an dem Positiven einer rein traditionellen Religion hängt, wie das Judenthum, somit überhaupt als eine geistigere Form des religiösen Bewusstseins über ihnen steht. Allein hiemit ist noch sehr wenig gesagt, nichts, was sich nicht von selbst versteht, so bald von einer Vergleichung des Christenthums mit den beiden andern Religionen, welchen es gegenübertrat, die Rede ist. Beide waren damals, als das Christenthum zu seiner weltgeschichtlichen Bedeutung gelangte, längst in sich selbst zerfallen, sie waren inhaltsleere, in sich abgestorbene, rein äusserliche Formen geworden, die ihren innern Haltpunkt im religiösen Bewusstsein der Völker verloren hatten. Das Heidenthum war auf die Stufe einer geistlosen Volksreligion herabgesunken, in allen Gebildeten hatte der Glaube an die alten Götter von dem religiösen Bewusstsein sich mehr oder minder abgelöst, man sah in den Mythen, in welchen der fromme Glaube der Vorwelt seine schönsten religiösen Anschauungen ausgeprägt hatte, blosse Fabeln, in welchen kein geistiges Band mehr Inhalt und Form zur harmonischen Einheit verknüpfte, oder nur bildliche Formen für Ideen, die aus einem ganz andern Boden erwachsen waren, und nur das hielt das allgemeine Interesse für die nationale Religion noch aufrecht, dass sie als Staatsreligion mit allen Einrichtungen des Staatslebens zu eng verwachsen war, um von ihnen so leicht getrennt zu werden. Das Judenthum ruhte zwar auf einer ganz andern religiösen Grundlage; die Religion der Väter war dem Juden nie ein leerer Name, und der religiöse Cultus bestand in dem ganzen Umfang seiner formenreichen Ceremonien mit ungeschwächtem Ansehen fort; aber die Spaltung in so viele Secten und Parteien, die über die wichtigsten Fragen so wenig unter sich übereinstimmten, zeigte deutlich, dass auch hier die Nationalreligion in dem Zustand der Auflösung sich befand. Beide Religionen hatten auf diese Weise selbst für eine neue Religion Raum gemacht, und man kann es vom Standpunkt der teleologischen Betrachtung aus nur als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung betrachten, dass das Christenthum gerade in dem Zeitpunkt in das Dasein trat, in welchem eine so grosse Lücke im religiösen Leben der

alten Welt auszufüllen war. Es lässt uns aber auch diess noch nicht in den innern Zusammenhang tiefer hineinsehen, in welchem das Christenthum als eine neue Form des religiösen Bewusstseins zu der ihm vorangehenden religiösen Entwicklung steht.

Gewöhnlich setzt man freilich den Hauptberührungspunkt zwischen den vorchristlichen Religionen und dem Christenthum neben allem demjenigen, was einen mehr oder minder schroffen Gegensatz bildete, nur in das negative Verhältniss, in welchem die erstern zu dem letztern standen, und in das eben dadurch geweckte religiöse Gefühl und Bedürfniss. Unglaube und Aberglaube, sagt man, waren zwar die im Heidenthum und Judenthum dem Christenthum entgegenstehenden Mächte, aber sie schlossen auch wieder Beziehungen in sich, welche den Uebergang zum Christenthum vermittelten, und hingen mit einer für dasselbe empfänglichen Gemüthsstimmung zusammen. Es gab auch einen Unglauben, welcher nur darum sich unglaubig verhielt, weil sein Bedürfniss zu glauben durch alles, was die alte Welt in Religion und Philosophie zu geben vermochte, nicht befriedigt werden konnte. Die menschliche Natur hat ein unverläugbares Bedürfniss der Anerkennung des Uebernatürlichen und der Gemeinschaft mit demselben, die Herrschaft eines alles verneinenden Unglaubens ruft nur ein um so heisseres Glaubensverlangen hervor. Ebenso lag auch einem grossen Theile des Aberglaubens ein Bedürfniss zu Grunde, das seine Befriedigung suchte und sie nur im Christenthum finden konnte, das Bedürfniss der Erlösung aus dem tief gefühlten Zwiespalt, einer Versöhnung mit einem unbekannten Gott, nach welcher die bewusste oder unbewusste Sehnsucht verlangte [1]. Man geht also hiemit überhaupt auf das unmittelbare religiöse Gefühl, als die Quelle der Empfänglichkeit für das Christenthum, zurück. Unstreitig wurzelt auch das Christenthum, wie jede andere Religion in demselben ursprünglichen Grunde alles religiösen Lebens; so lange man aber das Christenthum nur darauf zurückführt, bleibt man noch zu sehr in dem weiten unbestimmten Kreise der subjectiven Beziehungen stehen. Die Frage ist nicht, welche eigenthümliche Gemüthsverfassung bei den Einen oder den Andern die Ursache

---

1) Vgl. Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Zweite Auflage. I. S. 7 f. 56 f.

ihres Uebertritts zum Christenthum war, was sie in ihren individuellen Verhältnissen für den Inhalt desselben mehr oder minder empfänglich machte, sondern nur, wie sich das Christenthum, objectiv betrachtet, zu allem demjenigen verhielt, was die religiöse Weltentwicklung bis auf jene Zeit nicht blos ihrer negativen, sondern auch ihrer positiven Seite nach war. In demselben Verhältniss, in welchem die universelle Tendenz des Christenthums den Universalismus, zu welchem das Gesammtbewusstsein der Zeit schon durch die römische Weltmonarchie sich erweitert hatte, zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hatte, muss die religiöse und geistige Weltentwicklung überhaupt in einer innern objectiven Beziehung auch zu allem demjenigen stehen, was nicht blos den universellen, sondern auch den absoluten Charakter des Christenthums ausmacht. Dabei kommt es nun aber vor allem darauf an, dass man dieses Absolute des Christenthums selbst nicht zu eng und einseitig auffasst. Wollte man es blos darin finden, dass das Christenthum dem Glaubensbedürfniss des Menschen die willkommenste Befriedigung gibt, dass es eine übernatürliche Offenbarung, eine allgemeine Anstalt zur Versöhnung des Menschen mit Gott ist, oder dass es in der Person seines Stifters den Sohn Gottes und den Gottmenschen im Sinne der Kirche vor Augen stellt, so muss man doch wieder fragen, was das Christenthum in allen diesen Beziehungen so hoch über alles dasjenige stellt, was die vorchristliche Welt in denselben Beziehungen auf mehr oder minder analoge Weise auch schon zu haben glaubte. Eine übernatürliche Offenbarung wollte ja jede Religion sein, an Anstalten zur Versöhnung des Menschen mit Gott fehlte es auch zuvor schon nicht, und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott dachte man sich auch schon durch Wesen vermittelt, welche im allgemeinen dieselbe Bestimmung hatten, wie der Sohn Gottes im christlichen Sinne. Was ist es also, was dem Christenthum einen so eigenthümlichen specifischen Vorzug vor allem demjenigen gibt, was in der vorchristlichen Welt eine nähere oder entferntere Verwandtschaft mit demselben hatte, und worin haben die verschiedenen Gesichtspunkte selbst, von welchen aus wir das Christenthum betrachten können, in deren jedem sich uns immer nur eine der verschiedenen Seiten zu erkennen gibt, die wir an dem Christenthum überhaupt unterscheiden können, ihre gemeinsame alles zusammenfassende Einheit? Es ist mit Einem

Worte nur der geistige Charakter des Christenthums überhaupt, auf welchen wir in dieser allgemeinen Betrachtung zurückgehen können, dass es von allem blos Aeusserlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier ist als irgend eine andere Religion, tiefer als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens und in den Principien des sittlichen Bewusstseins begründet ist, dass es, wie es selbst von sich sagt, keine andere Gottesverehrung kennt, als die im Geist und in der Wahrheit. Welche Anknüpfungspunkte gibt es demnach auch schon in der vorchristlichen und der dem Christenthum gleichzeitigen Welt, wenn wir seinen geistigen Charakter überhaupt, das Absolute seines Wesens in diesem weitesten und allgemeinsten Sinne ins Auge fassen, was ist in der allgemeinen Weltentwicklung das Nächste und Verwandteste, das es, seinem innern Wesen nach betrachtet, als Vorstufe zu seiner Voraussetzung hat?

Die beiden dem Christenthum vorangehenden Religionen waren, wie schon bemerkt worden ist, in einem solchen Zustand des Zerfalls und der Auflösung begriffen, dass aus ihnen auf dem Punkte, auf welchem sie mit dem Christenthum in Berührung kamen, allen denen, welche der Unvollkommenheit und Endlichkeit dieser Religionsformen, oder dessen, was sie an sich sind, sich bewusst geworden waren, nur das Gefühl einer unendlichen Leere, das Bedürfniss einer Befriedigung, die man in der ganzen Sphäre jener Religionen vergeblich suchte, die Sehnsucht nach einem neuen positiven Haltpunkt des religiösen Bewusstseins entgegen kommen konnte. Aber was hat denn jene Religionen so sehr in Zerfall gebracht und in sich aufgelöst, und wie hätte diess schon vor dem Christenthum geschehen können, wenn nicht etwas Anderes, das mächtiger als sie war, über sie gekommen wäre? Man macht sich gewöhnlich eine sehr irrige Vorstellung von solchen Uebergangsperioden, wie insbesondere die Zeit um die Erscheinung des Christenthums war, wenn man meint, sie seien nur Zeiten des Zerfalls und der Auflösung, eines völlig in sich erstorbenen religiösen und geistigen Lebens. Die Formen, in welchen bisher das religiöse Leben sich bewegte, zerfallen mehr und mehr, sie werden zuletzt völlig leere, des sie erfüllenden Inhalts entäusserte Formen, aber nur aus dem Grunde, weil sie dem Geiste, welchem sie zur Vermittlung seines religiösen Bewusstseins dienten, zu eng und beschränkt

geworden sind. Wo etwas Altes zerfällt, ist immer auch schon etwas Neues da, das an die Stelle desselben tritt; es könnte gar nicht in sich zerfallen, wenn nicht das Neue, sei es auch nur in seinem erst werdenden Anfang, schon da wäre, und an der Untergrabung und Durchlöcherung des bisher Bestehenden längst gearbeitet hätte; wenn auch für die äussere Erscheinung sich nicht so schnell eine neue Form des religiösen und geistigen Lebens gestaltet, so ist doch der bildende Geist längst im Stillen thätig, es gährt schon in der Tiefe und der in seinem ununterbrochenen Zusammenhang fortgehende Lebensprocess kann nicht ruhen, bis er es zu einer neuen Schöpfung gebracht hat. Der Zerfall der heidnischen Religion datirt sich nicht erst aus der Zeit der Erscheinung des Christenthums, ist am wenigsten erst durch das Christenthum selbst bewirkt worden, er hat schon seit der Zeit seinen Anfang genommen, als es nicht blos eine griechische Religion, sondern auch eine griechische Philosophie gab, welche sich nicht blos als kritische Reflexion über den mythischen Volksglauben stellte, sondern sich auch eine von ihm unabhängige, im Reiche des freien Gedankens sich erbauende Welt schuf, in welcher derselbe Geist, der in den Mythen der Volksreligion nicht mehr die adäquate Form seines Bewusstseins finden konnte, zu einer neuen Sphäre seines Denkens und Anschauens sich erhob. Neben der Religionslehre des Alten Testaments gibt es daher keinen geistigeren Berührungspunkt zwischen dem Christenthum und der vorchristlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit als die griechische Philosophie, deren Verhältniss zum Christenthum immer vorzugsweise in Betracht kommen musste, wenn man sich über die weltgeschichtliche Stellung desselben orientiren wollte. Aber auch hier hält man sich gewöhnlich weit mehr an die negative Seite dieses Verhältnisses als an die positive. Nur dem Platonismus gesteht man neben demjenigen, was auch an ihm nur als mangelhaft und einseitig erscheinen kann, den Vorzug zu, dass er durch Vergeistigung der religiösen Denkweise, durch die Zurückführung des Polytheismus auf eine gewisse Einheit des Gottesbewusstseins, durch Anregung mancher dem Christenthum verwandten Ideen, wie die Idee einer Erlösung, als Befreiung von der dem Göttlichen entgegen stehenden blinden Naturgewalt, durch Erhebung zu einem über den Einfluss der Naturkräfte hinausliegenden Standpunkt des göttlichen Lebens dem Christenthum den Weg ge-

bahnt habe. Um so ungünstiger urtheilt man dagegen nicht blos von dem Epikureismus, sondern auch dem Stoicismus. Es versteht sich ja von selbst, dass ein System des Atheismus und Eudämonismus, wie das epikureische, auch nicht die geringste Berührung mit dem Christenthum haben kann; aber auch in Ansehung des Stoicismus scheint nichts einen grösseren Contrast zu bilden, als der Demuthssinn des glaubigen Christen und die stolze Selbstgenügsamkeit des stoischen Weisen. Anders kann man auch nicht urtheilen, wenn man nur solche Punkte in's Auge fasst, in welchen die Gegensätze in ihrer schroffsten Spitze hervortreten. Die Aufgabe ist aber auch hier, statt auf Einzelnheiten zu sehen, alle jene Erscheinungen unter den allgemeinen Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung zu stellen. Es fragt sich daher, welche Stellung überhaupt die griechische Philosophie seit ihrer Hauptepoche zum Christenthum hat.

In welchem ganz andern Lichte erscheint diese Frage, wenn man auch nur an die bekannte, schon so oft zwischen Christus und Sokrates gezogene Parallele denkt! Hat diese Parallele ihre Wahrheit darin, dass das Christenthum der Endpunkt einer Richtung ist, welche wir auf dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie in ihren ersten Anfängen von Sokrates ausgehen sehen, so haben auch alle dazwischen liegenden Hauptformen der griechischen Philosophie eine vermittelnde Bedeutung für das Christenthum, und je genauer wir dem Gange folgen, welchen der denkende Geist in dieser wichtigsten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie genommen hat, um so klarer wird uns auch werden, warum das Christenthum gerade an dieser bestimmten Stelle in die Weltgeschichte eingetreten ist. Setzt man freilich das Wesen des Christenthums einzig nur in seinen übernatürlichen Offenbarungscharakter, so ist nicht zu sehen, welches Interesse es haben soll, den Gesichtskreis, aus welchem wir seine Erscheinung zu betrachten haben, so weit zu ziehen und selbst auf die mit Sokrates beginnende Epoche zurück zu gehen. Aber das Christenthum hat ja in jedem Fall auch eine ächt menschliche Seite, und je schärfer wir seine ersten Anfänge in's Auge fassen, die Art und Weise, wie es sich selbst in die Welt einführte und den Eingang zu den Herzen der Menschen zu gewinnen suchte, um so unmittelbarer erscheint es uns in seinem ächt menschlichen Charakter. In dem Ersten, womit es sich selbst ankündigt, in der Forderung des Insichgehens, der μετάνοια, die es

an den Menschen macht, ist auch schon die Beziehung, in welche es sich zum Menschen setzt, und der ganze Standpunkt, von welchem aus es das Verhältniss des Menschen zu Gott auffasst, ausgesprochen. Es lässt vor allem den ernsten Ruf an den Menschen ergehen, den Blick in sein Inneres zu richten und in sich selbst einzukehren, sich selbst in der Tiefe seines eigenen Selbstbewusstseins kennen zu lernen, um zu wissen, in welchem Verhältniss er zu Gott steht und in welches er kommen soll, und aller in seiner sittlichen Natur liegenden, das Verlangen der Erlösung weckenden Bedürfnisse in ihrem ganzen Umfang sich bewusst zu werden. Es beruht mit Einem Worte alles, was das Christenthum als Religion im absoluten Sinn ist, darauf, dass der Mensch sich als sittliches Subject weiss. Wäre nicht das sittliche Bewusstsein des Menschen in allen jenen Beziehungen, welche ihm seine tiefere Bedeutung geben, schon zu seiner vollen Entwicklung gekommen, so hätte auch das Christenthum nicht mit dem ihm eigenthümlichen Charakter einer ächt sittlichen Religion in die Menschheit eintreten können. Zum sittlichen Subject ist aber der Mensch erst dadurch geworden, dass überhaupt der Subjectsbegriff, das Princip der Subjectivität, in ihm zum Bewusstsein gekommen ist. Ist nun eben diess die epochemachende Bedeutung des Sokrates [1], die Einkehr des Subjects in sich, das Insichgehen des Menschen, die Zurückziehung des Geistes aus der Aussenwelt in das Innere der Subjectivität, um in dem Inhalt des begrifflichen Denkens das an sich Wahre und Wirkliche anzuschauen, und ebenso auf dem praktischen Gebiet durch die Zurückführung der Tugend auf das Wissen, die Forderung der moralischen Selbsterkenntniss, die Vertiefung des sittlichen Bewusstseins in sich, in der innern Selbstgewissheit des Subjects die Norm des Handelns zu haben, so sehen wir von diesem Punkte aus in den auf das allgemeine Wesen der Dinge gerichteten Erkenntnisstheorien des Plato und Aristoteles, in den ethischen Systemen der Stoiker und Epikureer und in den weiter an sie sich anschliessenden Richtungen der Skepsis und des Eklekticismus eine Reihe von Entwicklungsmomenten vor uns, in welchen das praktische Interesse immer mehr das

---

1) Vgl. meine Schrift: das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tübingen 1837. S. 20 f. Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Auflage. Tübingen 1859. 2. S. 78 f.

Uebergewicht über das theoretische erhielt, und die sittliche Natur des Menschen unter demselben Gesichtspunkt, aus welchem auch das Christenthum sie auffassen muss, zum Hauptgegenstand der denkenden Betrachtung gemacht wurde. Am unmittelbarsten und angelegentlichsten beschäftigten sich die beiden Systeme der Stoiker und der Epikureer mit der sittlichen Aufgabe des Menschen und den Bedingungen, unter welchen sie erreicht wird. Alle jene so vielfach erörterten Fragen über die Idee des Guten oder das höchste Gut, das Verhältniss der Tugend und der Glückseligkeit, den Werth des sittlichen Handelns u. s. w. sind nur der ethische Ausdruck für dieselbe Hauptfrage, welche das Christenthum von seinem religiösen Standpunkt aus dem Menschen stellt. So entgegengesetzt die Richtungen waren, welche die beiden Systeme nahmen, so diente doch ihr Gegensatz nur um so mehr dazu, das sittliche Bewusstsein zu wecken und nach allen Seiten so zu erweitern und auszubilden, dass dadurch der Boden vorbereitet wurde, auf welchem das Christenthum seine höhere sittlich-religiöse Aufgabe realisiren konnte. Mag auch der Stoicismus durch die Strenge und Reinheit seiner sittlichen Grundsätze den unbedingten Vorzug vor dem Epikureismus zu verdienen scheinen, so ist dagegen auch bei dem letztern mit Recht anerkannt worden [1], dass er, indem er den Menschen von der Aussenwelt in sich selbst zurückführte und in der schönen Menschlichkeit eines in sich befriedigten, gebildeten Gemüths das höchste Glück suchen lehrte, in seiner weicheren Weise, so gut wie der Stoicismus in seiner strengeren, zur Entwicklung und Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen hat. Beide Systeme gingen von demselben leitenden Gedanken der nacharistotelischen Philosophie aus, der Forderung, dass sich das Subject in sein reines Selbstbewusstsein zurückziehe, um in diesem seine unbedingte Befriedigung zu finden; indem aber das eine die Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen allein in der Unterordnung des Einzelnen unter die Vernunft und das Gesetz des Ganzen in der Tugend, das andere in der Unabhängigkeit des Individuums von allem Aeussern und in dem Bewusstsein dieser Unabhängigkeit, in der Ungestörtheit des individuellen Lebens, in der Schmerzlosigkeit fand, und so beide nur auf entgegengesetzten Wegen auf

---

1) Zeller, die Philosophie der Griechen 1. Auflage 3, 1. 1852. S. 263 ff.

dasselbe Ziel hinstrebten, die Freiheit des Selbstbewusstseins, stellten sie sich ebendamit auf einen mit dem religiösen Grundbewusstsein des Christenthums sehr contrastirenden Standpunkt. Das Ideal des stoischen Weisen ist dem Christenthum ebenso fremd, wie das des epikureischen, und das gleiche Bestreben der beiden Systeme, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen, und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewusstseins von dem Aeussern schlechthin unabhängig zu machen, steht in beiden in demselben Gegensatz zu dem Abhängigkeitsgefühl des Christenthums. Wenn aber selbst schon der Stoiker sich genöthigt sah, von der Höhe seines sittlichen Idealismus herabzusteigen, und in der Rücksicht auf das praktische Bedürfniss seine Schranke anzuerkennen, so darf man ja nur dem weiteren Gange, welchen die griechische Philosophie von jenen Systemen zu der Skepsis, als einer neuen Form ihrer Entwicklung nahm, folgen, um zu sehen, wie jene Schrankenlosigkeit des Bewusstseins zuletzt nur dahin führte, dass man durch den Widerspruch so entgegengesetzter, sich gegenseitig aufhebender Richtungen der Schranken seines Wissens sich bewusst wurde, und durch den völligen Verzicht auf das Wissen sich in sich selbst zurückzog. Und da nun auch das sich in sich selbst zurückziehende Subject in seiner abstracten, auf sich selbst beruhenden Subjectivität sich nicht so schlechthin unthätig verhalten konnte, dass es sich nicht dem Einen oder dem Andern als dem Wahrscheinlichern zuwandte, so ging aus der Skepsis selbst wieder die eklektische Richtung hervor, als diejenige Denkweise, welche nicht nur durch die Auswahl des Besten aus dem Vorhandenen und die Lostrennung des Einzelnen aus der Consequenz des Systems das Schroffe und Einseitige der früheren Standpunkte milderte, sondern sich auch dazu eignete, das religiöse Interesse mit dem praktischen zu verknüpfen. Der Eklekticismus, wie er in der Zeit um die Erscheinung des Christenthums die am meisten verbreitete Denkweise war, bildete sich zu einer Popularphilosophie und natürlichen Theologie aus, die in den Schriften der Hauptvertreter dieser Richtung, eines Cicero, Seneca, Epiktet, Marc-Aurel, so viele dem Christenthum verwandte Elemente enthält, dass wir in ihren Ansichten und Lehren nicht nur die bewährtesten und dem praktischen Interesse am meisten entsprechenden Resultate aller früheren Unter-

suchungen vor uns haben, sondern auch schon ganz auf dem Boden einer christlichen Religions- und Sittenlehre zu stehen glauben und nicht selten noch besonders durch den christlich lautenden Inhalt einzelner Sätze überrascht werden. Der feste Punkt, von welchem diese eklektische Ansicht ausging, die für die verschiedenen Meinungen, die sie zu prüfen hatte, auch einen Maassstab der Entscheidung haben musste, ist bei Cicero namentlich, dem bekanntesten und populärsten dieser Eklektiker, das unmittelbare Bewusstsein, die innere Selbstgewissheit, das natürliche Wahrheitsgefühl oder das angeborene Wissen. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, die Natur hat unserem Geiste nicht blos eine sittliche Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe liegt uns ob. Je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese selbst in sich abspiegeln, wir lernen von den Kindern, was der Natur gemäss ist. Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben, der Mensch darf sich nur seines Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden. Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes, und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre allgemeine Anerkennung [1]). Wie klar

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 371 f. In ihrer reinsten und am meisten den Lehren und Grundsätzen des Christenthums analogen Form stellt sich uns diese natürliche Theologie auf der Grundlage des Stoicismus in den Schriften Seneca's dar. Man vergl. meine Abhandlung: Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. I. 1858. S. 161 f. 441 f. Ich habe die eigenthümliche Erscheinung in dem Stoicismus Seneca's, dass er in demselben Verhältniss, in welchem er von dem alten System der Stoa sich entfernt, der christlich religiösen Anschauungsweise sich nähert, unter folgenden Hauptgesichtspunkten: 1. Gott und das Abhängigkeitsgefühl, 2. der Mensch und sein Heilbedürfniss, 3. das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen, 4. der Glaube an ein künftiges Leben, 5. der principielle Unterschied der stoischen und christlichen Weltanschauung, aufgefasst, und zugleich zu zeigen gesucht, wie unberechtigt der rasche Schluss ist, welchen man daraus ziehen wollte, dass diese Erscheinung keine andere Ursache haben könne, als die Bekanntschaft Seneca's mit dem in seiner Nähe verkündigten Christenthum.

sehen wir schon in diesen wenigen Sätzen die Grundzüge einer natürlichen Theologie, die in der Folge innerhalb des Christenthums selbst auf ächt christlichem Grunde sich weiter fortbaute. Ist das Selbstbewusstsein unmittelbar auch das Gottesbewusstsein, so ist diese Ansicht hiemit schon auf dem Wege, in letzter Beziehung auch ihr ursprüngliches Wissen als ein blos gegebenes zu betrachten, und in dem unmittelbaren Bewusstsein aus einer höhern, über dem endlichen Subject stehenden Erkenntnissquelle die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. In der Sehnsucht nach einer höhern Mittheilung der Wahrheit und unmittelbaren Offenbarung schloss sich zuletzt der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie im Neuplatonismus ab.

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich uns aus ihnen, wie das Christenthum, auch von dieser Seite betrachtet, auf einem Punkte in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintrat, auf welchem wir von selbst auf einen sehr beziehungsreichen Zusammenhang zurückgewiesen werden. Es ist derjenige Punkt, auf welchem in der heidnischen Welt das sittliche Bewusstsein sich schon in seiner tiefern Bedeutung aufgeschlossen hatte und das Geistigste und praktisch Wichtigste, was die griechische Philosophie als Resultat der ganzen Reihe ihrer ethischen Bestrebungen aus sich hervorgebracht hatte, der wesentliche Inhalt des allgemeinen Zeitbewusstseins geworden war. Es stand als allgemein anerkannte Wahrheit fest, dass der Mensch ein sittliches, unter eine bestimmte sittliche Lebensaufgabe gestelltes Subject sei. Das Christenthum ist selbst der Hauptpunkt, in welchem die verschiedenen, dasselbe Ziel verfolgenden Richtungen zusammentreffen, um in ihm ihren festbestimmten Begriff und inhaltsreichsten Ausdruck zu erhalten. Es ist diess die der heidnischen Welt zugekehrte Seite des Christenthums, auf welcher es sich uns in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhang darstellt; da es aber als die absolute Religion auf gleiche Weise die Einheit der beiden andern Religionen ist, so ist auch die andere gegen das Judenthum hin liegende Seite in Betracht zu ziehen, um zu sehen, wie es auch von dieser Seite alles in sich begreift, was eine höhere geistige Bedeutung gewonnen hatte.

Zu dem Judenthum, auf dessen Boden das Christenthum selbst hervortrat, steht es in einem weit engeren und unmittelbareren Verhältniss. Es will selbst nur das vergeistigte Judenthum sein,

und geht mit den tiefsten Wurzeln seines Ursprungs in den Boden der alttestamentlichen Religion zurück. Wie im Heidenthum in der griechischen Philosophie der Inhalt des sittlichen Bewusstseins sich bis zu der Stufe entwickelt hat, auf welcher das Christenthum selbst sich mit ihm zusammenschliessen konnte, so theilt es mit dem Judenthum dasselbe religiöse Interesse. Der specifische Vorzug des Judenthums vor allen Religionsformen des Heidenthums ist sein reiner, monotheistisch geläuterter Gottesbegriff, welcher seit der ältesten Zeit die wesentliche Grundlage der alttestamentlichen Religion war. In seinem Gottesbewusstsein weiss sich daher das Christenthum vor allem mit dem Judenthum Eins, der Gott des Alten Testaments ist auch der Gott des Neuen, und alles, was das Alte Testament über die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt, die absolute Erhabenheit und Heiligkeit seines Wesens lehrt, ist auch ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Lehre. Aber der alttestamentliche Gottesbegriff hat auf der andern Seite auch ein so ächt nationales Gepräge, dass der ganze damit zusammenhängende und daraus hervorgegangene Particularismus in dem entschiedensten Gegensatz zum Christenthum steht. Von allem Einseitigen und Mangelhaften dieser Art, von allem, was nur dem beschränkten Gesichtskreis der jüdischen Theokratie angehört, oder noch den anthropomorphischen und anthropopathischen Charakter der alterthümlichen Anschauungsweise an sich trägt, musste der alttestamentliche Gottesbegriff erst befreit und geläutert werden, wenn er für das Christenthum auf seinem universellen und absoluten Standpunkt die adäquate Form des religiösen Bewusstseins sein sollte. Der Gang, welchen die Geschichte des jüdischen Volkes nahm, brachte es von selbst mit sich, dass, wie überhaupt die religiösen Vorstellungen auf verschiedene Weise sich modificirten, so auch das religiöse Bewusstsein in seiner fortschreitenden Entwicklung allmählig sich erweiterte und vergeistigte; auf der andern Seite hatten aber die Schicksale des Volkes auch die Folge, dass es nur um so mehr an seinem beschränkten Particularismus, seinen nationalen Vorurtheilen und überlieferten Satzungen festhielt. Zu einer durchgreifenden Veränderung kam es in dieser Beziehung erst unter den Verhältnissen, in welchen die Juden in den nach Alexander des Grossen Tode entstandenen Reichen, namentlich in Aegypten und in einer Stadt, wie Alexandrien, sich befanden. Hier er-

folgte zuerst jene Umgestaltung des Judenthums, durch welche es aus den Schranken seiner nationalen und politischen Abgeschlossenheit heraustrat, und sich dem Einfluss neuer, ihm ursprünglich fremder und widerstreitender Ideen öffnete [1]). War schon durch die Zerstreuung der Juden unter auswärtige Völker ein neues Mittelglied entstanden, das durch die Verschmelzung des Judenthums mit griechischer Sitte und Bildung, die die natürliche Folge hievon war, für den allgemeinen geistigen und religiösen Entwicklungsgang sehr wichtig werden musste, so erlangte der auf diesem Wege entstandene Hellenismus dadurch vollends seine grosse weltgeschichtliche Bedeutung, dass aus ihm in der griechisch-jüdischen Philosophie, wie sie in Alexandrien sich bildete, eine ganz neue Form des Bewusstseins hervorging. Je kräftiger die Juden an einem solchen Orte von den Einwirkungen des griechischen Geistes berührt wurden, um so weniger konnten sie dem Reize widerstehen, sich mit den Ideen und Lehren der griechischen Philosophie genauer bekannt zu machen. Schon das Interesse, das dabei zu Grunde lag, hätte ohne ein Hinausgehen über den Standpunkt des reinen Judenthums nicht entstehen können; je tiefer sie aber durch die fortgehende Beschäftigung mit der griechischen Philosophie in sie hineingezogen wurden, um so grösser musste mehr und mehr der Conflict werden, in welchen sie mit ihrem national religiösen Bewusstsein kamen. Auf der einen Seite konnten sie sich des Interesses, das die neuen Ideen für sie gewonnen hatten, nicht mehr entschlagen, auf der andern behauptete aber auch der väterliche Glaube sein altes unveräusserliches Recht. Dieser Widerspruch musste daher irgendwie ausgeglichen werden. Die Vermittlerin desselben wurde, wie bekannt ist, die allegorische Schrifterklärung. Da nach der Ansicht, welche der Jude von seinen Religionsschriften hatte, nichts wahr sein konnte, was nicht auch schon in ihnen enthalten war, so mussten sie auch die Quelle der neuen Ideen sein, die man in sich aufgenommen hatte; es kam nur darauf an, den rechten Schlüssel zur Auslegung der Schriften des Alten Testaments zu haben, und man konnte dieselben Ideen, die man,

1) Vgl. Georgii, die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus in Illgen's Zeitschrift für hist. Theologie. 1839. H. 3 und 4.

ohne sich dessen bewusst zu sein, in sie hineingelegt hatte, aus ihnen auch wieder herauserklären. Auf diese Weise entstand eine ganz neue Form des Judenthums. Während man nur das Alte festzuhalten glaubte, hatte man an die Stelle des Alten etwas ganz Neues gesetzt, und die Schriften des Alten Testaments, die auch das Neue enthalten sollten, waren dadurch die blosse Form für einen Inhalt geworden, welcher weit über sie hinausging. Der eigenthümliche Charakter dieses alexandrinischen Judenthums bestand darin, dass die Schranken des alten jüdischen Particularismus so weit durchbrochen und aufgehoben wurden, als dies überhaupt möglich war, ohne den Standpunkt der alttestamentlichen Religion völlig aufzugeben; die Lehren derselben erhielten eine vielfach modificirte, im Allgemeinen freiere und geistigere Gestalt, es kamen neue Ideen hinzu, die aus einer ganz andern als der jüdischen Weltanschauung genommen waren, und insbesondere wurde der alttestamentliche Gottesbegriff weit über alles dasjenige hinausgerückt, was blos der beschränkten Sphäre der jüdischen Theokratie angehörte. Die grosse Bedeutung, welche die alexandrinische Religionsphilosophie auf der höchsten Stufe ihrer Ausbildung, auf welcher sie uns in den Schriften Philo's erscheint, in der Folge für die christliche Theologie erhielt, ist der deutlichste Beweis für die nahe Verwandtschaft der ihr zu Grunde liegenden Denkweise mit dem Geiste des Christenthums; hier haben wir ihr blos in dem Kreise weiter nachzugehen, in welchem sie mit dem Christenthum auf dem Boden seines Ursprungs in die nächste Berührung kam. Von diesem Gesichtspunkt aus sind die beiden Secten der Therapeuten und Essener, insbesondere die letztern, eine sehr beachtenswerthe Erscheinung [1]). Wie die Therapeuten das Mittelglied zwischen dem

1) Vgl. über die Essener Zeller a. a. O. 3, 2. S. 583. Gegen Ritschl, welcher in den Theol. Jahrb. 1855. S. 315 f., vgl. die Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 279 f., den Essäismus aus dem Bestreben ableitete, den Charakter des dem Volk Israel 2 Mos. 19, 6. zuerkannten Priester-Königreichs zu verwirklichen, und eine demselben entsprechende Priestergesellschaft darzustellen, hat Zeller in den Theol. Jahrb. 1856. S. 401 f. die gewöhnliche Annahme eines Zusammenhang's des Essäismus mit der in der alten Welt weit verbreiteten und auch auf das Judenthum einwirkenden orphisch-pythagoreischen Ascese und Lebensanschauung mit Gründen vertheidigt, welche auch auf Hilgenfeld's Ansicht, dass der Essäismus aus der prophetischen Apokalyptik hervorgegangen sei (die jüdische Apokalyptik in ihrer geschicht-

griechisch alexandrinischen Judenthum und den palästinensischen Essenern sind, so gehören die letztern selbst, ungeachtet der so nahen Beziehung, in welcher sie zu den ägyptischen Therapeuten stehen, mit den Secten zusammen, in welche sich das palästinensische Judenthum theilte, als diejenige Form desselben, in welcher die griechisch alexandrinische Anschauungsweise auch für den palästinensischen Juden das Interesse einer tief religiösen Lebensansicht gewonnen hatte. Eben diess setzt sie auch in eine sehr nahe Beziehung zum Christenthum. So wenig auch daran zu denken ist, dass das Christenthum selbst seinen Ursprung aus dem Essäismus genommen habe, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die religiöse Lebensansicht der Essener mit dem ursprünglichen Geiste des Christenthums weit näher verwandt ist, als alles dasjenige, was den unterscheidenden Sectencharakter der Pharisäer und Sadducäer ausmacht. Wenn sie auch auf äussere Gebräuche grossen Werth legten, so waren sie doch weder in den Satzungen und Traditionen des pharisäischen Judenthums, noch in der Aeusserlichkeit des levitischen Tempelcultus befangen, ihre Religiosität hatte einen geistigern und innerlichern Charakter und eine durchaus praktische Richtung. Ihre höchste Lebensaufgabe war, sich über das Materielle und Sinnliche zu erheben, und ihr ganzes Thun zu einer steten Uebung alles dessen zu machen, was sie diesem Einen Ziele zuführen konnte. Als Seelenärzte, wie sie ihr Name Essener bezeichnete, wollten sie von allen Mitteln Gebrauch machen, die dazu geeignet schienen, der Seele ihr gesundes, heilkräftiges Leben zu verleihen, und einen für die Einflüsse und Offenbarungen der höhern Welt stets offenen Sinn zu erhalten. Neben Anderem, was uns an den Geist des Urchristenthums erinnern kann, wie das Verbot des Eides, der Eifer in der Uebung der Pflichten der Menschenliebe, die Gemeinschaft der Güter, ist ein besonders charakteristischer Zug der Grundsatz der freiwilligen Armuth, eine Ansicht von der Armuth, welcher zufolge sie lieber arm in dieser Welt leben und in ihr so wenig als möglich besitzen wollten, um desto reicher an Gütern der künftigen Welt zu werden [1], derselbe

lichen Entwicklung, Jena 1857. S. 245 f.), ihre Anwendung finden, und wohl auch ferner gegen solche sehr singuläre Ansichten ihr Recht behaupten werden.

1) Vgl. meine Comment. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda 1831, und die daselbst S. 80 aus Philo, Quod omnis probus liber

Armuthssinn, um dessen willen das Christenthum seine ersten Jünger als Arme dem Geiste nach selig preist. Ist mit Recht anzunehmen, dass der Essäismus auch in solchen, in welchen er nicht gerade mit allen jenen Zügen ausgeprägt war, mit welchen die Secte der Essener geschildert wird, seine Freunde und Anhänger hatte, dass er überhaupt eine weitverbreitete Denkweise und eine mit verschiedenen Modificationen bald mehr bald weniger streng geübte Lebensansicht war, dass vom essenischen Geiste alle diejenigen mehr oder minder berührt waren, die in der allgemeinen Grundrichtung einer vom Aeussern in das Innere gekehrten Religiosität unter sich zusammen stimmten, so ist gewiss der Essäismus einer der geistigsten Berührungspunkte zwischen dem Judenthum und Christenthum. Und wie nahe liegen die so verwandten Erscheinungen des religiösen Lebens auch äusserlich zusammen, da die Essener in denselben jüdischen Grenzländern einer mit Heiden vermischten Bevölkerung, in welchen das Christenthum seine Predigt von der Seligkeit der Armen erschallen liess, ihre Wohnsitze hatten! Wo konnte das den Armen gepredigte Evangelium empfänglichere Herzen treffen, als in diesen Stillen im Lande, deren Frömmigkeit so manche der Grundstimmung, aus welcher das Christenthum selbst hervorging, verwandte Elemente in sich schloss?

So laufen demnach alle diese verschiedenen, von so verschiedenen Punkten ausgehenden Richtungen immer wieder in demselben Hauptpunkte zusammen, und das Christenthum erscheint, in seinen weltgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt, als die natürliche Einheit aller dieser Elemente, die bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einem und demselben Entwicklungsgange angehören, welcher, je weiter er allmählig fortschreitet, und immer schärfer alles von sich ausscheidet, was nur das Gepräge des Particulären und Subjectiven an sich trägt, zuletzt seinen Ausgangspunkt nur da haben kann, wo der Ursprung des Christenthums liegt. Wie sollte also das Christenthum selbst nur als eine rein übernatürliche Erscheinung anzusehen sein, als ein schlechthiniges Wunder, das ohne alle natürliche Vermittlung in die Weltgeschichte

---

ed. Mang. Vol. II. S. 457 de vita contempl. S. 478 und Josephus de bello jud. 2, 8, 2. angeführten Beweisstellen, auch Dähne, die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I. S. 476 f.

hereingekommen ist, und eben desswegen aus keinem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden kann, wenn uns doch überall, wohin wir uns auch wenden, so viele Anknüpfungs- und Berührungspunkte begegnen, in welchen es mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit auf's Innigste zusammenhängt? Es enthält nichts, was nicht auch durch eine ihm vorausgehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegen geführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniss des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewusstseins sich geltend gemacht hätte. Wie kann man sich demnach wundern, dass das, was längst auf so verschiedene Weise das Ziel alles vernünftigen Strebens war, und dem mehr und mehr sich entwickelnden Bewusstsein der Menschheit als sein wesentlichster Inhalt mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrang, endlich auch in der Form, in welcher es im Christenthum hervortrat, seinen einfachsten, reinsten und natürlichsten Ausdruck gefunden hat?

Allein am Christenthum selbst sind ja sehr verschiedene Seiten seines Wesens zu unterscheiden, die nicht unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden können. Es fragt sich daher, ob das Gesagte von dem Christenthum in seinem ganzen Umfang gilt, oder nur von einer bestimmten Seite desselben, ob gerade von demjenigen, was wir als den eigentlichen Kern und substanziellen Mittelpunkt desselben betrachten müssen. Betrachtet man das Christenthum aus dem bisher erörterten Gesichtspunkt, so versteht sich freilich von selbst, dass man sich vor allem an diejenige Seite desselben hält, auf welcher alle jene Anknüpfungs- und Berührungspunkte liegen, die es in eine so nahe und innige Beziehung zu der ganzen vorangehenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit setzen. Aber macht denn das, was auf dieser Seite liegt, auch das ursprüngliche und substanzielle Wesen des Christenthums aus, ist es nicht das blos Secundäre und Untergeordnete? Kann man überhaupt von dem Wesen und Inhalt des Christenthums reden, ohne zum Hauptgegenstand der Betrachtung vor allem die Person seines Stifters zu machen, und den eigenthümlichen Charakter des Christenthums eben darin zu erken-

nen, dass es alles, was es ist, einzig nur durch die Person seines Stifters ist, so dass es demnach sehr gleichgültig wäre, das Christenthum seinem Wesen und Inhalt nach aus dem Gesichtspunkt seines weltgeschichtlichen Zusammenhangs aufzufassen, da ja seine ganze Bedeutung durch die Persönlichkeit seines Stifters so bedingt ist, dass die geschichtliche Betrachtung nur von ihr ausgehen kann?

Diese Frage führt uns auf die Quellen der evangelischen Geschichte zurück, und auf den Unterschied, welcher den neuesten kritischen Untersuchungen zufolge unter ihnen gemacht werden muss [1]. Die Quellen der evangelischen Geschichte sind die vier Evangelien; aber die grosse Frage ist, in welches Verhältniss man das vierte zu den drei ersten setzt. Man darf es sich nicht verbergen, dass die ganze Auffassungsweise des Christenthums eine wesentlich verschiedene ist, je nachdem man entweder die durchgängige Uebereinstimmung der vier Evangelien voraussetzt, oder die Differenzen, welche zwischen dem johanneischen Evangelium und den drei synoptischen stattfinden, als einen Widerspruch anerkennt, welcher auf dem geschichtlichen Wege nicht gelöst werden kann [2].

---

1) Man vergleiche meine Schrift: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847. Köstlin, der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttg. 1853. Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. Leipz. 1854.

2) Die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt, ist nicht die Authentie des johanneischen Evangeliums; wer auch das Evangelium geschrieben haben mag, der Apostel Johannes oder ein Anderer, es lässt sich die evidente Thatsache nicht läugnen, dass die evangelische Geschichte selbst im vierten Evangelium eine wesentlich andere ist, als in den drei ersten. Da man nur die Wahl hat, diese geschichtliche Differenz entweder anzuerkennen oder zu läugnen, so ist hier der Punkt, von welchem zwei so wesentlich verschiedene Richtungen ausgehen, dass sich ihre Divergenz auf die ganze Auffassung der Kirchengeschichte erstreckt. Wer über jene Differenz dogmatisch hinwegsieht, wird auch die Geschichte der Kirche im Ganzen mit ganz andern Augen betrachten, als wer ohne ein solches Interesse überhaupt den Grundsatz hat, das geschichtlich Gegebene aus dem rein geschichtlichen Gesichtspunkt zu betrachten. Was übrigens die Frage über den Verfasser betrifft, so fahre man nur fort, das bekannte kritische Dilemma in Betreff des johanneischen Ursprungs des Evangeliums und der Apokalypse in der Weise zu schärfen, wie diess von Lücke in der zweiten Auflage seiner Einleitung in die Offenbarung des Johannes 1852. S. 659—744. mit allem Recht geschehen ist, so wird keine Sophistik es hindern können, dass nicht bei unbefangener Abwägung der Aus-

Nimmt man an, dass die vier Evangelien harmonisch zusammenstimmen, so ist die absolute Bedeutung, welche das johanneische Evangelium der Person Jesu gibt, so schlechthin bestimmend für die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte, dass man im Christenthum, als der Thatsache der Menschwerdung des ewigen Logos, nur ein Wunder im höchsten absoluten Sinne sehen kann; das Menschliche verschwindet im Göttlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, und bei allen Differenzen zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten kann die entscheidende Auctorität nur auf die Seite des letztern fallen. Hiemit ist nun aber die geschichtliche Auffassung der evangelischen Geschichte aufgegeben, das Wunder ist so überwiegend und übergreifend, dass man in ihr nirgends auf einem festen historischen Boden steht; dazu kommt, dass, um nur dem Einen Evangelium das Recht seines absoluten Wunders zu lassen, die historische Glaubwürdigkeit der drei andern Evangelien so herabgesetzt werden muss, dass sie im Grunde gar nicht mehr als historische Quelle gelten können. Aus allen diesen Schwierigkeiten ist nur dadurch herauszukommen, dass man sich überzeugt, das johanneische Evangelium stehe überhaupt in einem ganz andern Verhältniss zu den drei andern, als man gewöhnlich annimmt. Kann ein Evangelium, wie das johanneische in seinem Unterschied von den synoptischen und seinem ganzen Geist und Charakter nach ist, unmöglich für eine rein geschichtliche Darstellung auch nur in dem Sinne gehalten werden, in welchem es die synoptischen Evangelien sind, so kann man sich bei allen Differenzen der evangelischen Geschichte nur auf die Seite der letztern stellen. Dadurch erhält man erst, während die Gleichstellung des Johannes mit den Synoptikern nur dazu dienen kann, durch den von der einen Seite wie von der andern mit demselben Recht erhobenen Widerspruch das Ganze der evangelischen Geschichte in Frage zu stellen, eine festere geschichtliche Basis, nur muss auch auf ihr der Kreis der kritischen Geschichtsbetrachtung noch enger gezogen werden. Nach den Ergebnissen der neuesten Untersuchungen über das Verhältniss der Evangelien zu einander können auch die Synoptiker nicht schlechthin einander gleichgestellt werden. Da das Markusevangelium in einem

---

sern Zeugnisse für den johanneischen Ursprung der beiden Schriften das entschiedene Uebergewicht auf die Seite der Apokalypse fällt.

solchen Abhängigkeits-Verhältniss zu den beiden andern steht, dass wir in ihm keine selbstständige Quelle annehmen können [1]), dem Lukasevangelium aber der Paulinismus seines Verfassers gleichfalls das Gepräge einer eigenthümlichen Darstellung aufgedrückt hat, so ist es nur das Matthäusevangelium, auf das wir als die relativ ächteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte zurückgeführt werden. Fassen wir aber den Inhalt des Matthäusevangeliums selbst näher in's Auge, so können wir auch in ihm wieder verschiedene Bestandtheile unterscheiden, den Lehrinhalt und die rein geschichtliche Erzählung. Wie schon die alte Tradition von Matthäus meldet, er habe die λόγια, die Aussprüche und Reden Jesu, den Hebräern in hebräischer Sprache schriftlich verfasst, so machen auch in unserem griechischen Matthäusevangelium die Lehrvorträge und Reden Jesu, wie vor allem schon an der die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu so bedeutungsvoll eröffnenden Bergrede zu sehen ist, so sehr den überwiegenden Inhalt, die eigentliche Substanz des Evangeliums aus, dass wir daraus mit Recht schliessen können, welches Gewicht von Anfang an darauf gelegt wurde, das Leben und die ganze Erscheinung Jesu unter diesem Gesichtspunkt aufzufassen. Und der Inhalt dieser Aussprüche und Reden ist nicht zunächst das, was eine andere ihrem ganzen Charakter nach als wesentlich verschieden erscheinende Darstellung zur principiellen Voraussetzung auch der Lehre macht, die Person Jesu selbst und ihre übermenschliche Würde, sondern das menschlich Nahe, das das sittlich religiöse Bewusstsein unmittelbar Ansprechende, die einfache Antwort auf die zuerst sich aufdringende Frage, wie der Mensch gesinnt sein muss, und was er zu thun hat, um in das Reich Gottes zu kommen. Es soll hiemit nicht gesagt werden, dass die Person Jesu nicht auch im Matthäusevangelium zu ihrer vollen Bedeutung kommt, dass nicht selbst schon die Bergrede sie in sich hindurchblicken lässt; gleichwohl aber steht das Persönliche in der ganzen Umgebung der Bergrede gleichsam noch im Hintergrunde der Scene, es ist nicht sowohl die Person, die der Rede ihre Bedeutung gibt, als vielmehr das Inhaltsschwere der Rede, das die Person selbst erst in ihrem wahren Licht erscheinen lässt, es ist die Sache selbst, die hier spricht, die

---

1) Vgl. meine Schrift: das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Tüb. 1851. Theol. Jahrb. 1853. S. 54 f. Köstlin a. a. O. S. 310 f.

innere, unmittelbar an die Herzen der Menschen dringende Macht der Wahrheit, die sich hier in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ankündigt.

Worin besteht nun aber dieses Unmittelbare und Ursprüngliche, dieses Principielle des Christenthums, wie es sowohl in der Bergrede, als auch in den Parabeln und dem übrigen Lehrinhalt des Matthäusevangeliums ausgesprochen ist? Es lässt sich kurz in folgende Hauptmomente zusammenfassen.

Tiefer und umfassender können wir nirgends in den innersten Mittelpunkt der Grundanschauung und Grundstimmung hineinblicken, aus welcher das Christenthum hervorgegangen ist, als in den Makarismen der Bergrede. Was spricht sich in allen jenen Seligsprechungen der Armen dem Geiste nach, der Traurigen, der Sanftmüthigen, der nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, der im Herzen Reinen, der Friedfertigen, der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten anders aus, als ein vom tiefsten Gefühl des Druckes der Endlichkeit und aller Widersprüche der Gegenwart durchdrungenes, aber in diesem Gefühl über alles Endliche und Beschränkte weit übergreifendes, unendlich erhabenes religiöses Bewusstsein? Der prägnanteste Ausdruck dieses urchristlichen Bewusstseins ist die Armuth der mit Recht an der Spitze aller Seliggepriesenen stehenden Armen dem Geiste nach [1]. Unter diesen Armen darf man aber nicht nach der gewöhnlichen Erklärung dieses Ausdrucks blos solche verstehen, die im Bewusstsein ihrer geistigen Bedürfnisse sich innerlich arm und leer fühlen. Zum vollen Begriff dieser Armuth gehört wesentlich auch die äussere, leibliche Armuth, über welche man nicht hinwegsehen darf, da nicht nur Lukas in der Parallelstelle 6, 20. statt der πτωχοὶ τῷ πνεύματι des Matthäus schlechthin von den πτωχοὶ spricht, sondern auch der Geschichte zufolge das Evangelium seine ersten Bekenner vorzugsweise nur im Kreise der Armen gewann. Geht man davon aus, so ist diese Armuth dem Geiste nach eine solche, welche geistig betrachtet das gerade Gegentheil dessen bedeutet, was sie äusserlich zu sein scheint. Indem diese Armen das, was sie als Arme sind, auch gern und willig sind, mit ihrem eigenen freien Willen nichts anders sein wollen, als sie sind, gilt ihnen ihre Armuth als ein

1) Vgl. meine krit. Untersuchungen S. 447 f.

Zeichen und Beweis davon, dass sie, wenn auch äusserlich arm, doch nicht an sich arm sind, dass sie eben desswegen, weil sie hier die Armen, nichts Habenden sind, um so gewisser dort das Gegentheil dessen sein werden, was sie hier sind. Sie sind die Armen, die nichts haben und doch alles haben. Sie haben nichts, weil sie als leiblich Arme nichts von allem demjenigen haben, was zum Besitz in dieser Welt gehört, und alles, was sie in der künftigen Welt als ihr Eigenthum betrachten dürfen, für sie etwas blos Künftiges ist. In diesem Nichtshaben ist das Element ihres Seins und Lebens nur die Sehnsucht und das Verlangen nach dem, was sie nicht haben, aber in diesem Sehnen und Verlangen haben sie an sich schon alles, was der Gegenstand ihres Sehnens und Verlangens ist. Sie sind als die nichts Habenden die alles Habenden, ihre Armuth ist ihr Reichthum, das Himmelreich ist schon jetzt ihr eigenstes Eigenthum, weil sie, so gewiss sie hier nichts haben, so gewiss dort alles haben. In diesem Contrast des Habens und Nichthabens, der Armuth und des Reichthums, der Erde und des Himmels, der Gegenwart und der Zukunft hat das christliche Bewusstsein seine reinste Idealität, als die ideale Einheit aller dem zeitlichen Bewusstsein sich aufdringenden Gegensätze. Alles, was das entwickeltste dogmatische Bewusstsein umfassen kann, ist darin schon begriffen, und doch hat es seine ganze Bedeutung nur darin, dass es noch die unmittelbare Einheit aller Gegensätze ist. Alle jene Makarismen, so verschieden sie lauten, sind immer nur ein anderer Ausdruck für dieselbe ursprüngliche Grundanschauung und Grundstimmung des christlichen Bewusstseins. Es ist das den Gegensatz von Sünde und Gnade an sich schon in sich begreifende, aber noch unentwickelte reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solches auch schon alle Realität der Erlösung in sich hat. Je unmittelbarer alle Gegensätze noch in ihrer Einheit zusammengehalten sind, um so inhaltsreicher und kräftiger ist dieses ursprüngliche Bewusstsein; es ist nicht blos das intensivste Selbstbewusstsein, sondern auch das übergreifendste Weltbewusstsein, wie es Jesus selbst in den unmittelbar auf die Makarismen folgenden Worten ausspricht, wenn er seine Jünger das Salz der Erde nennt, das nie kraftlos werden darf, wenn es nicht der Welt an der sie zusammenhaltenden, und sie vor aller Verderbniss bewahrenden substanziellen Kraft fehlen soll, das Licht der Welt, das nicht unter den Scheffel ge-

stellt werden darf, sondern vor aller Welt leuchten muss, damit man die guten Werke derer, die ihr Licht leuchten lassen, sehe und den Vater im Himmel preise.

Wie die Makarismen der Bergrede das, was der Christ in seinem innersten Selbstbewusstsein ist, als das an sich Seiende auf absolute Weise aussprechen, so gibt sich das Ursprüngliche und Principielle des Christenthums in der Form des absoluten sittlichen Sollens sowohl in dem antithetischen, gegen die Pharisäer gerichteten Theile der Bergrede, als auch in dem weiteren Inhalt derselben kund, in welchem Jesus auf die Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung, die nicht blos in der äussern That, sondern in der innern Gesinnung bestehende Sittlichkeit und den jede willkürliche Ausnahme und Beschränkung, jeden falschen heuchlerischen Schein, jede Halbheit und Getheiltheit ausschliessenden sittlichen Ernst der Gesetzesbefolgung mit allem Nachdruck dringt. Es fragt sich jedoch, wiefern das Christenthum hiemit ein neues Princip aufgestellt hat? Wenn Jesus selbst mit der Erklärung auftrat, er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, so scheint er sich selbst in ein rein affirmatives Verhältniss zum Alten Testament gesetzt zu haben, und man kann sagen [1], der ganze Unterschied zwischen der Lehre Jesu und dem Gesetz oder Alten Testament sei nur quantitativ, nicht qualitativ zu nehmen. Es werde kein neues Princip aufgestellt, sondern es werden nur die schon im Gesetz enthaltenen sittlichen Bestimmungen auf die ganze Sphäre des sittlichen Gebiets bezogen, das unter ihren Gesichtspunkt zu stellen ist, es werde dem Gesetz nur zurückgegeben, was ihm nie hätte entzogen werden sollen, die Erweiterung und Verallgemeinerung, deren es an sich fähig ist, werde ausdrücklich auch ausgesprochen. Diese Auffassung der Bergrede wird dadurch unterstützt, dass es immer nur einzelne Gebote sind, von welchen die Rede ist, um ihnen die dem ursprünglichen Sinn des Gesetzes oder dem sittlichen Bewusstsein entsprechende Bedeutung zu geben. Das Allgemeine wird so zwar nie als solches in seiner abstracten Allgemein-

---

1) Vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. S. 27 f. In der zweiten Ausgabe hat Ritschl seine Ansicht geändert. Es behält aber auch so die obige Bestimmung dieses Verhältnisses als eine an sich mögliche Auffassung den Werth einer präcisen Formulirung.

heit ausgesprochen, wenn aber die einzelnen Bestimmungen, in welchen die Erfüllung des Gesetzes besteht, immer wieder darauf zurückkommen, dass dem Aeussern das Innere, der blossen That als solcher die Gesinnung als das gegenübergestellt wird, was allein dem Thun des Menschen seinen wahren sittlichen Werth gibt, so ist diess ein vom Mosaismus wesentlich verschiedenes neues Princip, schon sofern das, was das Gesetz zwar auch enthält, aber nur an sich, nun auch ausdrücklich zur Hauptsache gemacht und als Princip des Sittlichen ausgesprochen wird. Die quantitative Erweiterung wird von selbst zum qualitativen Gegensatz, es wird dem Aeussern das Innere, der That die Gesinnung, dem Buchstaben der Geist entgegengesetzt. Diess ist das wesentliche Grundprincip des Christenthums, und in diesem Dringen auf die Gesinnung als das Eine, worin der absolute sittliche Werth des Menschen besteht, ist es ein wesentlich Neues. Schliesst schon auf diese Weise das affirmative Verhältniss, in das sich Jesus zum Gesetz setzte, auch das Gegentheil in sich, den Gegensatz zum Gesetz, so begreift man noch weit weniger, wie Jesus sogar sagen kann, es solle auch nicht das Geringste vom Gesetz, keines seiner kleinsten Gebote aufgehoben werden. Wie konnte er diess sagen, wenn doch bald genug das gerade Gegentheil hievon geschehen ist, sogar das ganze Gesetz für aufgehoben erklärt wurde, wie konnte er die fortdauernde Gültigkeit aller und jeder Gesetzesbestimmungen behaupten, wenn man auch nur an das Gebot der Beschneidung denkt? Da sich nicht denken lässt, Jesus selbst sei sich so wenig des Princips und Geistes seiner Lehre bewusst gewesen, so hat man nur die Wahl, entweder seine Worte so ausschliesslich vom sittlichen Inhalt des Gesetzes zu verstehen, dass das Ritualgesetz eigentlich gar nicht babei in Betracht kam, oder anzunehmen, dass sie erst in der Folge diese strenger judaistisch lautende Fassung erhalten haben. Doch nicht blos zu dem Alten Testament verhielt sich Jesus so affirmativ als möglich, selbst den Zusätzen der Pharisäer zum Gesetz und ihren Traditionen trat er nicht so entgegen, dass er zum offenen Bruch mit ihnen aufgefordert hätte. Wenn er sich auch über ihre Uebertreibungen hinwegsetzte, und gegen sie das an sich Vernünftige als ein unveräusserliches und unwidersprechliches Recht geltend machte, wie bei seinen als eine Sabbathsverletzung erscheinenden Handlungen Matth. 12, 1—14., wenn er Zumuthungen ablehnte, wie die Matth. 9, 14.

15, 1., so wurden sie doch auch von ihm als die gesetzlich berechtigten Nachfolger des Moses anerkannt; sie und die Schriftgelehrten sind es, die auf der Kathedra, dem Lehr- und Gesetzgeberstuhl des Moses sitzen, und das Volk ist verpflichtet, wenn auch nicht ihrem Beispiele, doch ihren Geboten zu folgen; selbst die kleinlichen Vorschriften der pharisäischen Genauigkeit der Gesetzesbefolgung werden von Jesus nicht geradezu verworfen, Matth. 23, 1 f. 23. Allein nichts desto weniger erklärte er ihre Satzungen für schwere unerträgliche Lasten, deren Druck auf dem Volke zu lassen demnach auch nicht seine Absicht sein konnte, Matth. 23, 3., und im Gegensatz gegen sie sprach er davon, dass jede Pflanze, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe, mit der Wurzel ausgerissen werde, Matth. 15, 13. Darauf war ja auch seine Thätigkeit vorzugsweise gerichtet, wenn er die Bekämpfung des pharisäischen Wesens bei jeder Gelegenheit, die sich ihm darbot, zu einer seiner wichtigsten Aufgaben machte. Bedenkt man, welcher principielle Gegensatz schon dadurch gegeben war, so begreift man, wie er, auch ohne ihn in seiner Allgemeinheit auszusprechen, und bestimmte Folgerungen aus ihm abzuleiten, alles, was er in sich schloss, und was von selbst aus ihm hervorgehen musste, der weitern Entwicklung des Geistes seiner Lehre überlassen konnte. Wie sehr er selbst nicht blos des principiellen Gegensatzes, sondern auch dessen, was er nothwendig zur Folge haben musste, sich bewusst war, beweist der Ausspruch Matth. 9, 16., in welchem er nicht blos die Unverträglichkeit des Geistes der neuen Lehre mit dem der alten erklärte, sondern auch noch besonders das zu verstehen gab, dass, wenn auch er selbst noch so viel möglich an die alten traditionellen Formen sich hielt, somit auch den neuen Wein in die alten Schläuche legte, er diess doch nur mit dem bestimmten Bewusstsein that, der neue Inhalt werde bald genug die alte Form zerbrechen. Was aber dem neuen Princip den die alten Formen zerbrechenden, über alles übergreifenden Inhalt gibt, worin anders konnte es bestehen, als in dem Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung, auf alles dasjenige, was sich in dem ganzen Bewusstsein des Menschen als das an sich Seiende, als sein absoluter Inhalt ausspricht? Wie die Gesinnung rein und lauter, von aller Selbstsucht frei sein soll, wie sie allein die Wurzel ist, aus welcher das Gute als Frucht hervorgehen kann, so soll das Bewusstsein des Menschen überhaupt auf das Eine, worin

es seinen absoluten Inhalt erkennt, gerichtet sein. Diess ist der durch die ganze Bergrede hindurchgehende Grundgedanke, und je bedeutungsvoller einzelne Aussprüche uns aus ihr entgegentreten, um so unmittelbarer stellt sich uns in ihnen immer wieder jenes Absolute des christlichen Bewusstseins dar. Es schliesst, wie diess der Ausspruch Matth. 6, 19—24. verlangt, jede Halbheit und Getheiltheit, jede Trennung und Schranke von sich aus, es gibt auch allein der Forderung Matth. 7, 12., in welcher man schon so oft die Bedeutung eines Princips der christlichen Sittenlehre finden wollte, ihre principielle Bedeutung. Ist sich der Christ seines absoluten Standpunkts bewusst, so muss er auch im Stande sein, von sich, seinem eigenen Ich zu abstrahiren, und sich mit allen Andern so Eins zu wissen, dass er jeden als ein mit ihm selbst gleichberechtigtes Subject betrachtet. Eben diess ist auch der Sinn, wenn Jesus von jener Forderung sagt, sie sei der Hauptinhalt des Gesetzes und der Propheten, oder gleichbedeutend mit dem alttestamentlichen Gebot, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst. Liebt man den Nächsten, wie sich selbst, so muss man auch alles Egoistische, Subjective, Particuläre fallen lassen; über die Vielheit der einzelnen Subjecte, deren jedes dasselbe ist, was wir sind, stellt sich von selbst die Objectivität des Allgemeinen, in welchem alles Particuläre und Subjective aufgehoben ist, und dieses Allgemeine ist die Form des Handelns, vermöge welcher man gegen Andere dasselbe thut, was man wünscht, dass Andere gegen uns thun; das sittlich Gute ist somit das, was für alle gleich recht und gut ist, oder für alle das gleiche Object ihres Handelns sein kann. Es spricht sich also auch darin die Eigenthümlichkeit des christlichen Princips aus, sich über das Aeussere, Zufällige, Particuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seienden zu erheben, und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat. Dieselbe Energie des Bewusstseins, die das substanzielle Wesen der Sittlichkeit nur in dem innersten Kern der Gesinnung erfassen kann, macht sich in der Forderung geltend, das individuelle Ich zum allgemeinen, zum Ich der ganzen, in allen einzelnen Individuen mit sich selbst identischen Menschheit aufzuheben. Von dieser Forderung unterscheidet sich jenes Gebot nur dadurch, dass sie in ihm auf ihren einfachsten praktischen Ausdruck gebracht ist.

In dem sittlichen Bewusstsein spricht sich demnach der absolute Inhalt des christlichen Princips aus. Was dem Menschen seinen höchsten sittlichen Werth gibt, ist nur die Reinheit einer über das Endliche, Particuläre, rein Subjective sich erhebenden ächt sittlichen Gesinnung. Das Sittliche der Gesinnung ist aber auch der bestimmende Maasstab für das Verhältniss des Menschen zu Gott. Dasselbe, was ihm seinen höchsten sittlichen Werth gibt, setzt ihn auch in das adäquate, der Idee Gottes entsprechende Verhältniss zu Gott. Die höchste Aufgabe des sittlichen Bewusstseins wird, wenn der Mensch in seinem Verhältniss zu Gott betrachtet wird, zu der Forderung, vollkommen zu sein, wie Gott vollkommen ist, Matth. 5, 48. In dieser Forderung ist das Absolute des christlichen Princips am unmittelbarsten ausgesprochen. Das Christenthum hat für die Vollkommenheit des Menschen keinen andern Maasstab als den absoluten der Vollkommenheit Gottes. Ist der Mensch so vollkommen wie Gott, so steht er in dieser absoluten Vollkommenheit in dem adäquaten Verhältniss zu Gott, das durch den Begriff der Gerechtigkeit bezeichnet wird. Die Gerechtigkeit in diesem Sinne ist die absolute Bedingung, um in das Reich Gottes zu kommen. In dem Zusammenhang, in welchem in der Bergrede von der Gerechtigkeit die Rede ist, kann unter ihr nur die vollkommene Erfüllung des Gesetzes verstanden werden, aber freilich nur in dem Sinne, in welchem Jesus überhaupt von der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes spricht. Fragt man, wie der Mensch diese Gerechtigkeit erlangen kann, so ist das Eigenthümliche der Lehre Jesu, dass sie einfach voraussetzt, das Gesetz könne erfüllt, der Wille Gottes auf der Erde wie im Himmel vollbracht und dadurch die Gerechtigkeit erlangt werden, die den Menschen in das adäquate Verhältniss zu Gott setzt. Dass aber dazu wesentlich auch eine Vergebung von Seiten Gottes gehört, durch welche das Mangelhafte des menschlichen Thuns ausgeglichen und ergänzt wird, erhellt schon aus dem Gebet des Herrn, in welchem die Vergebung der Schuld Gegenstand einer eigenen Bitte ist. Ohne dass also dem Menschen auch Fehler und Sünden vergeben werden, kann er nicht in das dem Willen Gottes entsprechende Verhältniss kommen, und wenn überhaupt die Lehre Jesu ihrem Princip zufolge den sittlichen Werth des Menschen nicht nach dem äussern Thun, sondern nur nach der Gesinnung bestimmt, so kann sie auch die Gerechtigkeit, in welcher das dem Willen

Gottes adäquate Verhalten des Menschen besteht, nur in die Gesinnung setzen, mit welcher er seines eigenen Willens sich völlig entäussert und sich unbedingt dem Willen Gottes hingibt. Darauf bezieht sich die hauptsächlich in den Parabeln enthaltene Lehre vom Reiche Gottes.

In dem Reiche Gottes wird der Wille Gottes, dessen Erfüllung die absolute Forderung für jeden Einzelnen ist, die gemeinsame Aufgabe einer bestimmten Gemeinschaft, in welcher alle zusammen, je enger sie unter sich verbunden sind, den durch den Willen Gottes gesetzten Zweck um so vollkommener in sich verwirklichen sollen. Das Gemeinsame, das zum Wesen der Religion gehört, ist auch das Wesentliche bei dem Reiche Gottes. In der Lehre Jesu ist der alttestamentliche Begriff der Theokratie so vergeistigt, dass alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zum Reiche Gottes bezieht, nur auf sittlichen Bedingungen beruht. Ja so sehr ist das Sittliche das allein Bedingende, dass von allem demjenigen, wodurch in der Folge die Aufnahme des Menschen in das Reich Gottes oder seine Gemeinschaft mit Gott auf objective Weise vermittelt gedacht wurde, noch nicht die Rede ist, sondern es wird einfach vorausgesetzt, dass es nur von dem Menschen selbst, seinem eigenen Wollen, seiner sittlichen Empfänglichkeit abhänge, an allem, was das Reich Gottes ihm darbietet, Theil zu nehmen. Wie klar und anschaulich ist diese einfache Wahrheit in der Parabel vom Sämann dargelegt! Was die Menschen für das Reich Gottes fähig macht, ist das Wort, der Inbegriff aller Lehren und Vorschriften, durch deren Befolgung der Wille Gottes von den Menschen verwirklicht wird. Das Wort ist dem Menschen gegeben, man kann es hören und verstehen, aber es kommt alles darauf an, wie es von den Menschen aufgenommen wird. Und was zeigt nun die gewöhnliche Erfahrung? Dass, wie der ausgestreute Same nicht aufgehen und Frucht tragen kann, wenn er nicht in den dazu geeigneten Boden kommt, so auch die subjective Beschaffenheit der Menschen in Beziehung auf das Wort Gottes eine sehr verschiedene ist. So wenige aber es sein mögen, welche das Wort mit dem rechten Sinn in sich aufnehmen, so ist es doch immer nur die Schuld des Menschen selbst, wenn das Wort in ihm nicht wirkt, was es an sich wirken kann, die Ursache liegt nur in dem Mangel an Empfänglichkeit, welcher, ohne dass sonst etwas dabei nöthig ist, schlechthin nur durch den Willen des

Menschen selbst gehoben werden kann. So einfach ist das Verhältniss des Menschen zu Gott. Es liegt nur an ihm selbst, in das Reich Gottes zu kommen, an seinem eigenen Willen, seiner eigenen natürlichen Befähigung und Empfänglichkeit. Eben darum kann das ganze Verhältniss des Menschen zum Reich Gottes nur als ein sittliches gedacht werden, und es kommt daher vor allem nur darauf an, dass der Mensch diess anerkennt, und nicht meint, es sei die Theilnahme an dem Reiche Gottes durch irgend etwas bedingt, was nicht rein sittlicher Natur ist. Die erste Forderung, die an ihn gemacht wird, kann daher nur diese sein, dass er sich alles dessen entschlägt, was ihm einen blos äussern Anspruch auf das Reich Gottes geben würde, dass er somit nur in sich selbst zurückgeht, und nur in sich selbst, in der Beschaffenheit seines Innern, in seinem sittlichen Bewusstsein seiner Fähigkeit für das Reich Gottes sich bewusst wird. Je mehr er sich alles dessen entäussert, was ihn in ein blos äusseres Verhältniss zu dem Reiche Gottes setzen würde, und sich mit diesem anspruchslosen, rein in sich selbst zurückgehenden Sinn dem Reiche Gottes gegenüberstellt, um so gewisser kann seine Empfänglichkeit für dasselbe eben nur darin bestehen, dass er sich rein empfangend zu dem verhält, was es ihm geben will. Diess ist es, was Jesus allen Ansprüchen, wie sie die Juden nach ihren herrschenden Vorstellungen vom Reiche Gottes zu machen pflegten, in dem Ausspruch entgegen hält Matth. 18, 3.: „wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." Man wird, wie die Kinder sind, wenn man ohne für sich selbst etwas sein zu wollen, in dem rein natürlichen Verhältniss bleibt, das nur das Bewusstsein der Abhängigkeit und Bedürftigkeit erwecken kann. Je weniger man in sich selbst das hat, was man haben soll, um so reiner ist das Verlangen nach dem, was nur das Reich Gottes geben kann, und um so mehr wird man es daher auch als das erkennen, was den höchsten absoluten Werth in sich selbst hat, wie diess durch die Parabel von der Einen kostbaren Perle, für welche man alles Andere hingibt, veranschaulicht ist Matth. 13, 45 f. Unstreitig gehören die auf das subjective Verhalten des Menschen zum Reiche Gottes sich beziehenden, die sittlichen Bedingungen seiner Theilnahme an demselben darstellenden Parabeln, neben der Bergrede, zu dem Aechtesten und Ursprünglichsten, das uns aus dem Inhalt der Lehre Jesu überliefert ist.

Sehen wir alles diess, wovon bisher die Rede war, als den ursprünglichsten und unmittelbarsten Inhalt der Lehre Jesu an, so enthält sie nichts, was nicht eine rein sittliche Tendenz hätte, und nur darauf hinzielte, den Menschen auf sein eigenes sittlich-religiöses Bewusstsein zurückzuweisen. Er darf sich nur dessen bewusst werden, was sich in seinem eigenen Bewusstsein als seine höchste sittliche Aufgabe ausspricht, so kann er sie auch durch sich selbst verwirklichen. Das Christenthum ist, so betrachtet, in den ursprünglichsten Elementen seines Wesens eine rein sittliche Religion, sein höchster eigenthümlichster Vorzug ist eben diess, dass es einen durchaus sittlichen, in dem sittlichen Bewusstsein des Menschen wurzelnden Charakter an sich trägt. Selbst der Glaube an die Person Jesu tritt hier noch nicht als die wesentliche Bedingung des neuen Verhältnisses, in das der Mensch durch Jesus zu Gott kommen soll, in dem Sinne hervor, in welchem er im johanneischen Evangelium zur Grundvoraussetzung von allem Andern gemacht wird. In welches Verhältniss man auch alles Andere, was zum Charakter und Inhalt des Christenthums gehört, zu jenem Ursprünglichen und Unmittelbaren setzen mag, gewiss ist doch, dass das rein Sittliche, von welchem es ausging, die unwandelbare substanzielle Grundlage geblieben ist, welcher es nie entrückt werden konnte, ohne seinen wahrsten und eigentlichsten Charakter zu verläugnen, auf welche man daher auch immer wieder aus allen Verirrungen eines überspannten Dogmatismus zurückgehen musste, wenn so oft die aus ihm gezogenen Consequenzen den innersten Grund des sittlich-religiösen Lebens unterwühlt hatten. Was gleich anfangs in seiner principiellen Bedeutung erscheint, unter allen Veränderungen sich gleich bleibt, und den Grund seiner Wahrheit in sich selbst hat, kann auch nur für das eigentlich Substanzielle gehalten werden.

Und doch was wäre das Christenthum, und was wäre aus ihm geworden, wenn es nichts weiter wäre, als eine Religions- und Sittenlehre in dem bisher entwickelten Sinne? Mag es auch als solche der Inbegriff der reinsten und unmittelbarsten Wahrheiten sein, die im sittlich-religiösen Bewusstsein sich aussprechen, und sie in der einfachsten und populärsten Weise dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit zugänglich gemacht haben, es fehlte noch die Form zu einer concreten Gestaltung des religiösen Lebens, der feste Mittelpunkt, von welchem aus der Kreis seiner Bekenner zu einer die

Herrschaft über die Welt gewinnenden Gemeinschaft sich zusammenschliessen konnte. Betrachtet man den Entwicklungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person seines Stifters, an welcher seine ganze geschichtliche Bedeutung hängt. Wie bald wäre alles, was das Christenthum wahres und bedeutungsvolles lehrte, auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edlen Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde seines Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären? Aber auch in Betreff der Person Jesu selbst fragt sich, was wir als die eigentliche Grundlage ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung anzusehen haben. So grosses Gewicht wir auch auf den ganzen Eindruck der Persönlichkeit Jesu legen müssen, so konnte doch auch sie nur von einem schon gegebenen bestimmten Punkte aus auf das Bewusstsein der Zeit so wirken, dass aus ihrer individuellen Erscheinung eine weltgeschichtliche Entwicklung von solchem Umfang und Inhalt hervorging. Hier ist daher der Ort, wo Christenthum und Judenthum so eng in einander eingreifen, dass das erstere nur aus seinem Zusammenhang mit dem letzteren begriffen werden kann. Hätte mit Einem Worte nicht die nationalste Idee des Judenthums, die Messiasidee, mit der Person Jesu sich so identificirt, dass man in ihm die Erfüllung der alten Verheissung, den zum Heile des Volks erschienenen Messias anschaute, wie hätte der Glaube an ihn zu einer weltgeschichtlichen Macht von solcher Bedeutung werden können? Durch die Messiasidee erhielt erst der geistige Inhalt des Christenthums die concrete Form, in welcher er in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten, das Bewusstsein Jesu durch die Vermittlung des nationalen Bewusstseins zum allgemeinen Weltbewusstsein sich erweitern konnte. Die evangelische Geschichte selbst gibt uns so viele Beweise der grossen nationalen Bedeutung, welche zur Zeit Jesu die messianischen Erwartungen nicht blos in einzelnen glaubigen Gemüthern, sondern in dem gemeinsamen Glauben des Volks hatten. Je grösser das Missverhältniss war, in welchem der Zustand des Volks, wie er in der Gegenwart war, zu der theokratischen Idee stand, welche der ganzen Geschichte des jüdischen Volks zu Grunde liegt, mit um so grösserem Interesse blickte man in die Vergangenheit zurück, in welcher auf Einem Punkte wenigstens, wenn auch nur für kurze Zeit, das theokratische Ideal sich

verwirklicht zu haben schien, und je mehr von diesem Punkte aus alles in der Wirklichkeit sich ganz anders gestaltet hatte, als es der Idee nach sein sollte, mit um so grösserer Zuversicht erwartete man von der näheren oder ferneren Zukunft, was eine so lange Vergangenheit noch unerfüllt gelassen und jedes Geschlecht dem folgenden nur als Gegenstand der Sehnsucht und einer den Vätern gegebenen Verheissung überliefert hatte. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter des Judenthums, dass es durch den fortgehenden, immer stärker hervortretenden Widerspruch der Idee und der Wirklichkeit in seinem Glauben an einen noch kommenden Messias vorzugsweise nur zu einer Religion der Zukunft wurde. Nichts von höherer Bedeutung konnte daher auf dem Boden der jüdischen Volks- und Religionsgeschichte sich ereignen, was nicht entweder mit der Messiasidee sich verknüpfte, oder durch sie eingeleitet wurde. Dadurch war auch dem Christenthum der Weg vorgezeichnet, welchen es zu nehmen hatte. Die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte führt Jesus mit allen Wundern ein, die ihn als den längst verheissenen, nun aber erschienenen Messias und als den Sohn Gottes nach jüdischer Vorstellungsweise der Welt verkündigen sollten. Auf dem Standpunkt der kritischen Betrachtung kann man nur fragen, wie in ihm selbst die Messianität seiner Bestimmung zu einer feststehenden Thatsache seines Bewusstseins wurde. Drei Momente der evangelischen Geschichte sind es, die in dieser Beziehung besondere Beachtung verdienen, der Name des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mit welchem sich Jesus selbst bezeichnete, die Gruppe der Erzählungen, welche das Bekenntniss des Petrus, die Scene der Verklärung, und die beginnende Todesverkündigung bilden, und sein Auftreten in Jerusalem. Den Namen des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebraucht Jesus selbst auf eine so eigenthümliche Weise von sich, dass man nur annehmen kann, er habe mit jenem Namen, wie man auch seine Bedeutung genauer bestimmen mag, irgend eine Beziehung auf die Messiasidee ausdrücken wollen [1]. Klarer liegt eine solche in dem zweiten Mo-

1) Da sehr zweifelhaft ist, ob dieser Ausdruck schon zur Zeit Jesu eine sehr gangbare Bezeichnung des Messias war, so ist wohl das Wahrscheinlichste, dass Jesus mit diesem Ausdruck im Gegensatz zu dem jüdischen υἱὸς θεοῦ und den mit ihm verknüpften Vorstellungen um so emphatischer auf das ächt Menschliche seiner Erscheinung und Bestimmung hinweisen wollte. (Man vgl. hierüber Baur, die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Hilgenfeld's Zeitschrift für histor. Theol. 1860. Heft 3. S. 274 ff.)

ment. Folgt man der evangelischen Geschichte bis zu dem Punkt, auf welchem uns jene in einer so engen sowohl äussern als innern Beziehung zu einander stehenden Erzählungen begegnen, so sieht man deutlich, dass hier in dem Entwicklungsgange der Sache Jesu eine entscheidende Wendung erfolgte. Es ist jetzt eine für ihn selbst und für die Jünger ausgesprochene Thatsache des Bewusstseins, dass er der Messias ist[1]). Wie dies in jenem Zeitpunkt auch nur noch eines bestätigenden Zeugnisses bedurfte, bleibt freilich völlig unbegreiflich, wenn alle jene so augenscheinlichen Beweise der Messianität Jesu der evangelischen Geschichte zufolge schon vorangegangen waren; nur um so grössere geschichtliche Bedeutuhg hat es aber, wenn selbst in einer solchen Darstellung, wie die synoptische ist, solche Data einer erst in der Folge zur festen Thatsache gewordenen Ueberzeugung sich erhalten konnten. Den unzweideutigsten Beweiss seines messianischen Bewusstseins gibt jedoch, auch abgesehen von der Scene des Einzugs, sein Auftreten in Jerusalem. Wenn er nach längerem ununterbrochenen Wirken in Galiläa[2]), nach allen Erfahrungen, welche er über die Aufnahme seiner Lehre bei dem Volke, und dem Widerstand gegen sie bei den Gegnern, mit welchen er schon damals in Berührung kam, gemacht hatte, den Entschluss fasste, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben und in der Hauptstadt selbst zu erscheinen, am Sitze der Machthaber, zu deren herrschendem System seine ganze bisherige Wirksamkeit in dem entschiedensten Gegensatz stand, so kann dieser so folgenreiche Schritt nur aus der Ueberzeugung der Nothwendigkeit hervorge-

---

1) Vgl. die Theologischen Jahrbücher 1853. S. 77 f.

2) Die Dauer dieser Wirksamkeit gehört auch unter die ungewissen Punkte des in seinen äussern Umrissen so wenig bekannten Lebens Jesu. Die gewöhnliche Annahme einer dreijährigen Lehrthätigkeit gründet sich nur auf die Zahl der johanneischen Festreisen und hängt somit mit der johanneischen Frage zusammen. Nach der weit überwiegenden Tradition der alten Kirche lehrte Jesus nur ein Jahr, aber dieses Eine Jahr ist der ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς des Propheten Es. 61, 2. vgl. Luk. 4, 19., also ohne Zweifel nur eine dogmatische Voraussetzung, wie es ja auch an sich keineswegs wahrscheinlich ist, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur so kurze Zeit gedauert habe. Vgl. Hilgenfeld, die clementinischen Recognitionen und Homilien 1848. S. 160 f. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's 1850. S. 337. Meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 363 f.

gangen sein, dass seine zur Entscheidung reife Sache sich jetzt auch wirklich entscheiden müsse, durch die Annahme oder Verwerfung seiner Lehre und Person, die thatsächliche Erklärung der ganzen Nation, ob sie bei ihrem traditionellen, das sinnliche Gepräge des jüdischen Particularismus an sich tragenden Messiasglauben bleiben, oder einen solchen Messias anerkennen wolle, wie er war und durch sein ganzes Leben und Wirken bethätigt hatte. Diess war die Frage, auf welche nur die Antwort folgen konnte, die er längst sich selbst mit aller Selbstgewissheit seines Bewusstseins gegeben hatte.

Noch nie war, was der äussern Erscheinung nach nur Untergang und Vernichtung zu sein schien, so sehr der entscheidungsvollste Sieg und Durchbruch zum Leben, wie im Tode Jesu. War bisher noch die Möglichkeit vorhanden, dass der Glaube an den Messias das vermittelnde Band zwischen ihm und dem Volke wurde, das Volk ihn als den anerkannte, welcher als der Gegenstand der nationalen Erwartung kommen sollte, und der Widerspruch zwischen seiner Messiasidee und dem jüdischen Messiasglauben auf friedlichem Wege sich ausglich, so war jetzt sein Tod der vollendete Bruch zwischen ihm und dem Judenthum. Ein Tod, wie der seinige, machte es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur Unmöglichkeit, an ihn als seinen Messias zu glauben. Wer nach einem solchen Tode an ihn als den Messias glaubte, musste schon seiner Messiasvorstellung alles abgestreift haben, was sie noch jüdisch-fleischliches an sich hatte; ein Messias, dessen Tod alles vernichtete, was der Jude von seinem Messias hoffte, ein dem Leben im Fleische abgestorbener Messias war nicht mehr ein Χριστὸς κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16.), wie der Messias des jüdischen Nationalglaubens. Was konnte aber überhaupt ein dem Tode anheimgefallener Messias selbst dem treuesten Anhänger der Sache Jesu noch sein? Es war hier nur entweder das Eine oder das Andere möglich, entweder musste in seinem Tode auch der Glaube an ihn erlöschen, oder es musste dieser Glaube, wenn er fest und stark genug war, nothwendig auch die Schranke des Todes durchbrechen und vom Tode zum Leben hindurchdringen. Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen. Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glau-

ben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Factische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dasselbe. Wie man auch die Auferstehung Jesu betrachten mag, als ein objectiv geschehenes Wunder, oder als ein subjectiv psychologisches, sofern, wenn man auch die Möglichkeit eines solchen voraussetzt, doch keine psychologische Analyse in den innern geistigen Prozess eindringen kann, durch welchen im Bewusstsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an seine Auferstehung geworden ist: wir können doch immer nur durch das Bewusstsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand ihres Glaubens war, und können somit auch nur dabei stehen bleiben, dass für sie, was auch das Vermittelnde dabei gewesen sein mag, die Auferstehung Jesu eine Thatsache ihres Bewusstseins geworden ist, und alle Realität einer geschichtlichen Thatsache für sie hatte.

So gross aber die Bedeutung dieser Thatsache ist, und, sosehr es schon durch sie im Bewusstsein der an Jesus glaubenden Jünger zum entschiedenen Bruch mit dem Judenthum kommen zu müssen schien, was wäre selbst der Glaube an den Auferstandenen gewesen, wenn er nur dazu vom Tode zum Leben erstanden und von der Erde in den Himmel eingegangen wäre, um als derselbe, der er hier war, in kürzester Frist wiederzukehren und nun erst als der in den Wolken des Himmels mit aller Macht und Herrlichkeit kommende Menschensohn das zu verwirklichen, was er bei seinem so frühen und so gewaltsamen Tod noch unvollendet gelassen hatte? Je enger in der Anschauung der ersten Jünger [1]) die den ganzen Weltlauf in sich abschliessende Wiederkunft des Herrn an seinen Hingang von der Erde sich anschloss, um so mehr hätten auch in dem Glauben an den Auferstandenen nur die alten messianischen Hoffnungen sich erneuert und befestigt, und es wäre zwischen den glaubigen Jüngern und den unglaubigen Volksgenossen nur der Unterschied gewesen, dass die Einen in dem kommenden den schon dagewesenen, die Andern den jetzt erst erwarteten erblickt hätten. Der

1) Vgl. Matth. 24, 29. Apostelgesch. 3, 19 f.

christliche Glaube wäre nur zum Glauben einer jüdischen Secte geworden, in welcher die ganze Zukunft des Christenthums in Frage gestellt war. Was war es also, was auch den Glauben an den Auferstandenen erst zu der Bedeutung erhob, dass das in dem Christenthum in die Welt eingetretene Princip sich in dem ganzen grossartigen Zusammenhang der sein geschichtliches Dasein bedingenden Erscheinungen entwickeln konnte, um alle Gegensätze zu überwinden, welche als hemmende Schranken seiner über alles übergreifenden Allgemeinheit sich entgegenstellten?

Zweiter Abschnitt.

Das Christenthum als allgemeines Heilsprincip, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus, und seine Ausgleichung in der Idee der katholischen Kirche.

I. Die Gegensätze.

Es zeugt von grosser Glaubensstärke und einer schon sehr gekräftigten Zuversicht zu der Sache Jesu, dass die Jünger unmittelbar nach seinem Tode sich weder ausserhalb Jerusalems zerstreuten noch an einem entfernteren Orte sammelten, sondern in Jerusalem selbst ihren bleibenden Vereinigungspunkt hatten. In Jerusalem bildete sich die erste christliche Gemeinde, und die jerusalemische Gemeinde blieb seitdem das Haupt für alle glaubigen Anhänger Jesu aus dem Judenthum. Die Nachrichten der Apostelgeschichte über die erste Jüngergemeinde geben uns nach den neuesten kritischen Untersuchungen nur ein sehr schwaches und unklares Bild, das für die geschichtliche Betrachtung wenig sicheres und geschichtlich zusammenhängendes darbietet. Auf einem festern geschichtlichen Boden stehen wir erst bei dem Auftreten des Stephanus und der durch ihn veranlassten Verfolgung (Apostelg. Cap. 6 und 7). Zweierlei ist hier besonders beachtenswerth. Die gegen Stephanus erhobene Anklage, die auffallend mit demjenigen zusammenstimmt, was Jesus selbst bei seiner Verurtheilung Schuld gegeben wurde, und bei ihm so wenig als bei Stephanus ein völlig grundloses Vorgeben der falschen Zeugen gewesen sein kann, zeigt schon den Keim eines Gegensatzes, dessen weitere Entwicklung nur der Paulinismus sein konnte. Die geistigere Gottesverehrung, welche Stephanus der Aeusserlichkeit des bestehenden Tempelcultus entgegensetzte, musste über das Judenthum hinausführen, und sein ganzes Auftreten hat schon den Charakter einer Opposition, welche in ihm den Vorläufer des Apostels Paulus erblicken lässt. Der in Stephanus zuerst

hervortretende Gegensatz gegen das Judenthum scheint aber, was hier noch weiter bemerkt zu werden verdient, auch schon die jerusalemische Gemeinde selbst in zwei verchiedene Richtungen getheilt zu haben. Stephanus war ein Hellenist, und es kann nicht für zufällig gehalten werden, dass er gerade als Hellenist diese freiere Richtung hatte. Was wir schon an ihm sehen, dass zu der ältesten Gemeinde in Jerusalem auch Hellenisten gehörten, wird auch durch die ausdrückliche Angabe der Apostelgeschichte (8, 4. 11, 19 f.) bestätigt. Als durch die Verfolgung, bei welcher Stephanus als Märtyrer fiel, die sämmtlichen Mitglieder der Gemeinde sich nach Judäa und Samarien zerstreuten, kam nicht nur durch diese Flüchtlinge das Christenthum nach Samarien, in die Seestädte und weiterhin nach Cypern und Antiochien, sondern es thaten auch einige von ihnen, Cyprier und Cyrenäer, somit Hellenisten, den weitern wichtigen Schritt in Antiochien, dass sie das Evangelium den Heiden verkündigten, und Antiochien wurde nun ebenso der Sitz der ersten Gemeinde der Heidenchristen, wie Jerusalem die Muttergemeinde der Judenchristen war. Da nicht wahrscheinlich ist, dass, wie die Apostelgeschichte (8, 1.) sagt, nur die Apostel es waren, welche bei jener Verfolgung in Jerusalem zurückblieben, da die Verfolgung selbst, wie aus ihrem Anlass zu schliessen ist, nicht sowohl der Gemeinde im Ganzen gegolten zu haben scheint, als vielmehr nur den Hellenisten, welche die freiere, dem Judenthum feindlich entgegentretende Richtung des Stephanus hatten, so gibt die Geschichte des Stephanus den deutlichen Beweis, dass die jerusalemische Gemeinde ursprünglich zwei verschiedene Bestandtheile in sich begriff, Hebräer und Hellenisten, welche nun auch äusserlich von einander getrennt wurden. Die Gemeinde in Jerusalem bestand seitdem aus blossen Hebräern, die Hellenisten aber waren schon damals weit verbreitet und nur dieselbe freiere Richtung, die in Stephanus zuerst sich aussprach, kann es gewesen sein, welcher zufolge der Hellenismus auch schon das Heidenchristenthum aus sich hervorgehen liess. Doch ist es erst der Apostel Paulus, in welchem dasselbe im Kreise derselben Erscheinungen, deren Mittelpunkt der Urmärtyrer Stephanus ist, seinen eigentlichen Herold und seine principielle Begründung erhielt[1].

1) Vgl. meine Schrift: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Stuttg. 1845.

In **Paulus** hat die nach dem Hingang Jesu beginnende Entwicklungsgeschichte des Christenthums einen neuen Anfangspunkt, von welchem aus wir sie nicht blos in ihrem äussern, sondern auch innern Zusammenhang verfolgen können.

Was die Apostelgeschichte über die Bekehrung des Apostels Paulus erzählt, kann nur als der äussere Reflex eines innern geistigen Processes angesehen werden, zu dessen Erklärung die Individualität des Apostels, wie wir sie aus seinen eigenen Briefen kennen, den besten Aufschluss gibt. War er, wie er selbst sagt (Gal. 1, 14), noch unmittelbar vor dem grossen Wendepunkt seines Lebens ein so strenger Eiferer für die Ueberlieferungen der Väter, dass er es so vielen seiner Altersgenossen im Judenthum zuvorthat, so kann diess nur darin seinen Grund gehabt haben, dass er tiefer als so viele Andere die das Judenthum untergrabende Tendenz der neuen Lehre erkannte. Als das Charakteristische derselben erschien ihm ohne Zweifel eben das, was man einem Stephanus und Jesus selbst zum Hauptvorwurf gemacht hatte, dass sie die wahre Religiosität nicht an bestimmte Satzungen und Localitäten gebunden wissen wollten, und ebendamit dem religiösen Bewusstsein eine vom Boden des traditionellen Judenthums sich losreissende Richtung gaben. Es war daher auch nur die natürliche Consequenz seines Wesens, dass er mit derselben Schärfe des Geistes, mit welcher er als Jude das Christenthum verfolgte, als Christ der principiellste Gegner des Judenthums wurde. In dieser Beziehung ist bei seiner Bekehrung, wie er selbst sie beschreibt, Gal. 1, 15. 16., nichts merkwürdiger, als dass bei ihm beides ein und derselbe geistige Act war, die Offenbarung, in welcher Gott seinen Sohn in ihm enthüllte und der in ihr an ihn ergangene Ruf zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden. Er wurde also nicht blos ein Jünger Jesu, wie andere zum christlichen Glauben bekehrte, er war es sich bewusst, auch ein Apostel Christi zu sein, wie die ältern Apostel, und doch auch wieder ein ganz anderer als sie, da er nur in der heidnischen Welt seinen apostolischen Beruf erfüllen zu können glaubte. Er war es somit auch, welcher den christlichen Universalismus in seinem principiellen Unterschied vom jüdischen Particularismus nicht nur zuerst ausdrücklich in seiner bestimmten Form aussprach, sondern auch von Anfang an sosehr zur Aufgabe und leitenden Norm seines apostolischen Wirkens machte, dass er in seinem christlichen Bewusst-

sein das Eine von dem Andern nicht trennen konnte, die Berufung zum Apostelamt und die Bestimmung des Christenthums zum allgemeinen Heilsprincip für alle Völker. Können wir in seiner Bekehrung, in der plötzlichen Umwandlung aus dem heftigsten Gegner des Christenthums in den entschiedensten Herold desselben nur ein Wunder sehen, so erscheint es uns um so grösser, da er in diesem Umschwung seines Bewusstseins auch die Schranken des Judenthums durchbrach und den jüdischen Particularismus in der universellen Idee des Christenthums aufhob. Und doch kann dieses Wunder, so gross es ist, nur als ein geistiger Process und ebendesswegen auch nicht ohne ein das Eine mit dem Andern vermittelndes Moment gedacht werden. Kann nun auch keine, weder psychologische noch dialektische Analyse das innere Geheimniss des Actes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte, so kann man doch mit Recht fragen, ob das vermittelnde jenes Uebergangs in etwas Anderes gesetzt werden kann, als in den mächtigen Eindruck, mit welchem die grosse Thatsache des Todes Jesu mit Einem Male vor seiner Seele stand? Seit der den Sohn Gottes in ihm enthüllenden Offenbarung lebt er nur in der Anschauung des Gekreuzigten, er weiss von keinem Andern, ist mit ihm gekreuzigt, sein ganzes Gedankensystem hängt an dieser Einen Thatsache; der den Juden als Aergerniss, den Heiden als Thorheit erscheinende Tod ist ihm der Inbegriff alles Heils, und zwar in seiner unmittelbarsten und materiellsten factischen Gestalt, als der Kreuzestod, von welchem das Christenthum selbst das Wort vom Kreuze ist. Worin anders als in dem unwillkürlichen innern Drange des Geistes, mit welchem er sich in die Betrachtung dieses Todes vertiefte, kann er seinen jüdischen Hass und Widerwillen gegen das Christenthum überwunden haben? Gerade das, was der Vorstellung des Juden das unerträglichste war, ein am Kreuze gestorbener Messias, schlug in seinem an tieferes Denken gewöhnten Geiste in dem Gedanken, dass das dem sinnlichen Bewusstsein des Menschen am meisten widerstreitende nichts desto weniger das in seinem innersten tiefsten Grunde wahre sein könne, in das Gegentheil um; der Tod kann ja auch zum Leben aufgehoben werden, und wenn nun freilich ein dem Fleische nach gestorbener Messias nicht mehr ein Χριστὸς κατὰ σάρκα im nationaljüdischen Sinne sein kann, so ist er nur um so gewisser in seiner dem Fleische abgestorbenen und zu einem höhern Leben

verklärten Gestalt ein hoch über aller Beschränktheit des Judenthums stehender Erlöser. Dass also ein allen Thatsachen und Voraussetzungen des nationaljüdischen Bewusstseins so sehr widerstreitender Tod auch nichts nationaljüdisches sein, sondern nur eine weit über den Particularismus des Judenthums sich erstreckende Bedeutung haben könne, war ohne Zweifel der Grundgedanke, in welchem dem Apostel die Wahrheit des Christenthums sich zuerst aufschloss, und von welchem aus sodann sowohl seine Anschauung der Person Christi sich gestaltete, als auch die ganze dialektische Entwicklung des paulinischen Christenthums ausgieng. Der auf diese Weise dem Apostel zuerst unter allen Jüngern zur Gewissheit gewordene christliche Universalismus schloss von Anfang an einen weit tieferen Bruch mit dem Judenthum in sich, als es zunächst zu sein scheint, und es lässt sich nur daraus erklären, dass er von dem ersten Moment seiner Bekehrung an seinen eigenen selbstständigen Weg ging, absichtlich und grundsätzlich jede Berührung mit den ältern Aposteln mied und nach einem kurzen Aufenthalt in Jerusalem, während dessen er zwar mit Petrus zusammen war, uns aber ausser der kurzen, freilich sehr vielsagenden Andeutung, dass er nur gekommen sei, den Petrus kennen zu lernen, über sein Verhältniss zu ihm völlig im unklaren lässt, auf immer dem Judenthum den Rücken zu kehren schien. Gal. 1, 17—24 [1]).

Aber nicht blos den ältern Aposteln, auch der Person Jesu selbst scheint der Apostel sich so frei und selbstständig gegenüberzustellen, dass man sich zu der Frage veranlasst sehen kann, ob eine Auffassung dieses Verhältnisses die richtige ist, nach welcher das, was das Christenthum in seinem specifischen Unterschied vom Judenthum wesentlich ist, erst durch den Apostel Paulus geworden zu sein scheint. Welcher Abstand liegt zwischen dem Stifter des Christenthums und dem erst ausserhalb des Kreises der ältern Apostel aufgetretenen Paulus, wenn erst durch diesen ohne alle Vermittlung jener, der eigentlichen Jünger, das Christenthum in seine universelle Weltbestimmung eingeführt, von ihm erst der christliche Universalismus in seiner vollen Bedeutung ausgesprochen

1) Man vgl. die durch logische Präcision und die Evidenz der Entwicklung vor den gewöhnlichen Commentaren sich sehr auszeichnende Schrift von Dr. A. Holsten, Inhalt und Gedankengang des Briefs an die Galater. Rostock 1859. S. 4 f. 17 f.

worden ist. Man fasse jedoch vor allem nur in der Anschauung der Person Jesu selbst die beiden sie constituirenden Elemente in ihrem richtigen Verhältniss zu einander auf, das sittlich Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Erhabene, das seiner Person ihre absolute Bedeutung gibt, auf der einen Seite, und auf der andern das Beschränkende und Beengende der nationalen jüdischen Messiasidee als die nothwendige Form, in welche das erstere schon in der Person Jesu selbst eingehen musste, um einen Anknüpfungspunkt für seine geschichtliche Entwicklung zu haben und den Weg zu finden auf welchem es zum allgemeinen Bewusstsein der Menschheit werden konnte. Was ist daher natürlicher, als dass, während die Einen auf der einen Seite sich an die nationale Seite der Erscheinung Jesu hielten, und in der Anhänglichkeit an diese sich über den jüdischen Particularismus nicht zu erheben wussten, auch das andere der beiden in der Person Jesu zur unmittelbaren Einheit verknüpften Elemente auf einem andern Punct einen um so bestimmteren und energischeren Ausdruck erhielt[1]? Haben so beide Theile ihren natürlichen Ausgangspunkt in dem Leben und Wirken des Stifters, so kann nur die Frage noch entstehen, wie es kommt, dass der Apostel Paulus selbst in seinen Briefen von dem Geschichtlichen aus dem Leben Jesu so wenig wissen zu wollen scheint, sich so selten auf Ueberlieferungen beruft, die auch für ihn die Voraussetzung seines apostolischen Wirkens sein mussten, und insbesondere in allem was sich auf die Lehre bezieht, sich so wenig das Aussehen eines Schülers gibt, welcher die Lehren und Grundsätze, die er vorträgt nur von dem Meister erhalten haben kann, zu dessen Namen er sich bekennt. Es stellt sich uns aber auch darin nur das Grossartige und Geistige seiner Auffassung des Christenthums dar. Das Einzelne und Besondere verschwindet ihm in der Anschauung des Ganzen. Das Christenthum steht als eine geschichtliche Erscheinung vor ihm die nur in ihrer Einheit und in der Unmittelbarkeit einer göttlichen Offenbarung verstanden und begriffen werden kann, es ist, was es ist, wesentlich in den grossen Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu, an ihnen hängt sein ganzes christliches Bewusstseyn an ihnen gestaltet sich ihm sein ganzer Inhalt zu einer Anschauung der Person Jesu, die nicht erst eines geschichtlichen Commentars

---

1) Vgl. meine Schrift: die Tübinger Schule 1859 S. 30 f.

bedarf. Wozu soll er erst bei den Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu sich erkundigen, was Christus dem Fleische nach gewesen ist, wenn er ihn selbst im Geiste gesehen hat, wozu erst fragen, ob das, was er lehrt, mit der ächten Lehre Jesu und den von ihm überlieferten Reden und Aussprüchen übereinstimmt, wenn er in dem in ihm lebenden und wirkenden Christus die Stimme des Herrn selbst in sich vernimmt, wozu aus der Vergangenheit entnehmen, was der in ihm gegenwärtige Christus zu einer unmittelbaren Aussage seines eigenen Bewusstseins machte? [1])

1) Es gibt nichts kleinlicheres als die Art und Weise, wie man, um die vermeintliche Lücke in der Legitimations-Urkunde des Apostels zu ergänzen, in seinen Briefen so viel möglich Citate von Worten Jesu nachzuweisen sucht, und die Sicherheit, die er darüber besass, dass er nicht vergeblich lief, sich nur daraus erklären zu können meint, dass er auch mit der geschichtlichen Lehre des geschichtlichen Christus genau bekannt gewesen sei. Sonst hätte er sich ja als einen zweiten bessern Christus, als eine Art von montanistischem Paraklet proclamiren müssen! Man vgl. hierüber besonders PAret, Jesus und Paulus. Einige Bemerkungen über das Verhältniss des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus in den Jahrb. der deutschen Theol. 3. 1858 S. 1. f. Die versuchten Nachweisungen sind so mangelhaft und ungenügend, dass man sich immer wieder sagen muss, wenn der Apostel selbst das Bedürfniss einer solchen Beglaubigung seiner Lehre gehabt hätte, so müsste er sich in seinen Briefen ganz anders aussprechen und es wäre schlechthin unerklärlich, wie er gerade in der Zeit, in welcher es ihm vor allem hätte darum zu thun sein müssen, sich mit der Lehre Jesu so genau als möglich bekannt zu machen, sich so gleichgültig gegen die verhalten konnte, an die er zunächst gewiesen war, wenn er die Lehre Jesu aus der ächtesten und sichersten Quelle kennen lernen wollte. Es ist ja aber Gal. 1, 11 f. deutlich genug zu sehen, wie er in der Sache seines Evangeliums auch den ältern Aposteln nichts verdanken will, auch ihre Mittheilungen nur als eine menschliche Vermittlung hätte ansehen können, die er mit dem Bewusstsein der Unmittelbarkeit seiner ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht zu vereinigen wusste. Es geht somit daraus nur hervor, dass man sich eine falsche Vorstellung von seinem apostolischen Bewusstsein macht, wenn man ihm auf eine Weise, die gar zu sehr nur an die Beschränktheit unseres historischen Wissens erinnert, zu Hülfe kommen zu müssen meint. Man bedenke nur, was es heisst, dass er nicht blos ein Jünger Jesu, sondern auch ein Apostel mit der vollen Autonomie der apostolischen Auctorität sein wollte. Es sind hierüber auch zu vergleichen die von dem Verfasser der genannten Abhandlung ganz unbeachtet gelassenen Erörterungen, die ich in den Beiträgen zur Erklärung der Corinthierbriefe in den Theol. Jahrb. 1852. S. 32 f. über das Auctoritätsprincip des Apostels und 1850. S. 182 f. über die Ekstasen des Apostels gegeben habe.

Vierzehn Jahre waren seit der Bekehrung des Apostels verflossen, er war indess in seinen apostolischen Wirkungskreis eingetreten, hatte heidenchristliche Gemeinden gestiftet und in Antiochien eine neue Metropole der aus Heidenchristen bestehenden Gemeinschaft gegründet, als eine Frage, welche bisher, wie es scheint, noch ganz geruht hatte, und über welche sich zu erklären auch Jesus selbst noch keine Veranlassung gehabt hatte, auf einmal eine sehr ernste practische Bedeutung erhielt. Ohne Bedenken hatten bisher Paulus und seine apostolischen Genossen die Heiden zum Evangelium eingeladen, ohne von ihnen zu verlangen, dass sie, um an den messianischen Segnungen Theil zu haben, sich der Beschneidung unterziehen und sich dadurch zur Beobachtung des Gesetzes verpflichten. Je grösser aber schon die Zahl der bekehrten Heiden war, und je weiter noch die Fortschritte des Evangeliums in der heidnischen Welt durch die Thätigkeit der Heidenapostel zu gehen schienen, um so ernster erschien die Sache in Jerusalem, und man konnte nicht gleichgültig dazu schweigen, dass ohne Rücksicht auf die Satzungen und Vorrechte des Judenthums der judenchristlichen Gemeinschaft eine heidenchristliche mit gleicher Berechtigung sich gegenüberstellte. Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde kamen, wie der Apostel selbst erzählt (Gal. 2, 1 f.), nach Antiochien. Er nennt sie falsche Brüder, Eindringlinge, welche die Freiheit, die man in Antiochien hatte, und als christliches Recht in Anspruch nahm, argwöhnisch belauerten und es auf Knechtung unter das Gesetz abgesehen hatten. Dem Apostel erschien die Sache wichtig genug, um sich selbst nach Jerusalem zu begeben [1], und sie da zur Sprache zu bringen, wo sie ausgegangen war, und wo sie allein zur Entscheidung gebracht werden konnte. Der Hauptpunkt, in welchem die angeregte Frage ihre unmittelbare practische Bedeutung hatte, war die Beschneidung. Daher nahm er nicht nur den Barnabas mit sich, sondern auch den Titus, um an ihm, dem unbeschnittenen, gleichsam recht handgreiflich die Kraft des Widerstandes gegen das jerusalemische Ansinnen zu erproben. Wer waren denn aber die Gegner, mit welchen Paulus und Barnabas einen so harten Kampf zu bestehen hatten? Wer anders al

1) Ἀνέβην κατὰ ἀποκάλυψιν, sagt der Apostel Gal. 2, 2. Man sieht hie sehr deutlich in den psychologischen Hintergrund solcher ἀποκαλύψεις hinein in welchen ihm Christus selbst erschien.

die ältern Apostel selbst. Welche Vorstellung müsste man sich von der jerusalemischen Gemeinde und der Stellung der Apostel in ihr machen, wenn man sich denken könnte, bei einer Streitfrage von solcher Wichtigkeit seien die Apostel so gut wie nicht betheiligt gewesen, die Urheber des Zwiespalts seien nur einzelne extreme Judaisten gewesen, mit deren Behauptungen und Forderungen die Apostel selbst nicht übereinstimmten! Wie leicht hätte in diesem Falle die Verständigung sein müssen! Es ist diess eine Behauptung, welche die Natur der Sache und den klaren Sinn der Worte des Apostels sosehr gegen sich hat, dass sie, so oft sie auch wiederholt wird [1]), sich immer nur wieder als die unberechtigte Forderung geltend macht, der urkundlichen, mit dem unmittelbaren Eindruck der factischen Wahrheit gegebenen Darstellung einen Bericht vorzuziehen, welcher so wenig mit ihr zusammenstimmt und so sichtbar die Tendenz hat, die Sache in ein schiefes Licht zu stellen [2]). Man erwäge nur, wie Paulus mit den so absichtlich auf den

1) Eine Hauptauctorität für die jedem gesunden geschichtlichen Sinn widerstreitende Ansicht ist Lechler in der von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gekrönten Preisschrift: Das apostolische und nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen. Haarlem 1851. Auch in der zweiten durchaus umgearbeiteten Auflage, Stuttgart 1857, hat Lechler, wie voraus zu erwarten war, nur die alte Behauptung wiederholt, ohne etwas besseres für sie vorbringen zu können. Vgl. Hilgenfeld, der Galaterbrief übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. 1852. S. 128. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I. 1858. S. 54 f. 317 f. Treffender und evidenter hat die unpaulinische Auffassung der Stelle in neuester Zeit niemand nachgewiesen als Holsten in der oben S. 46 genannten Schrift.

2) Es ist hier einer der Punkte, bei welchen die Frage über das Verhältniss der Darstellung der Apostelgeschichte zu den eigenen Angaben des Apostels am tiefsten eingreift. Hierüber ist nach allem demjenigen, was von mir in meiner Schrift über den Apostel Paulus, Stuttg. 1845, und besonders von Zeller, die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttg. 1854, ausgeführt worden ist, nichs weiter beizufügen. Es ist hier, wenn irgendwo, ein Principienstreit, über welchen nicht weiter gestritten werden kann. Die beiden Ansichten stehen sich einfach als die kritische und die unkritische gegenüber. Die erstere gründet sich auf die thatsächlich vor Augen liegenden Differenzen, die letztere sucht sie in ihrem apostolischen Interesse auf eine Weise auszugleichen, die nur solange befriedigen kann, als überhaupt dieser Gesichtspunkt für das, was als geschichtliche

subjectiven Standpunkt der Gegner sich beziehenden Ausdrücken οἱ δοκοῦντες, δοκοῦντες εἶναί τι, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, die älteren Apostel als die Auctorität der von ihm bestrittenen Ansicht bezeichnet, mit welchem Bewusstsein der Selbstständigkeit seiner Stellung er gerade dem Apostel Petrus gegenübertrat (2, 7 f.), und welches Resultat die ganze Verhandlung hatte. Wenn auch die drei Hauptrepräsentanten der jerusalemischen Gemeinde dem Paulus und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft gaben, so bestand ja die Vereinigung nur in der Anerkennung, dass jeder der beiden Theile das Recht habe, seinen eigenen, von dem der Andern geschiedenen, unabhängigen Weg zu gehen. Es gab also jetzt ein doppeltes Evangelium, ein Evangelium der Beschneidung und ein Evangelium der Vorhaut, eine Judenmission und eine Heidenmission, beide sollten unabhängig und selbstständig neben einander fortgehen, ohne sich zu durchkreuzen, und nur die Sorge für die Unterstützung der Armen der Urgemeinde sollte das die Heidenchristen mit den Judenchristen verknüpfende Band sein. So entschieden traten die beiderseitigen Standpunkte einander gegenüber, die unerschütterliche Festigkeit, mit welcher der Apostel Paulus in keinem seine Grundsätze verletzenden Punkte auch nur einen Augenblick sich wankend machen liess, um sich dem an ihn gemachten Ansinnen zu fügen, und die Zähigkeit, mit welcher die älteren Apostel an ihrem Judaismus festhielten. In der langen Zeit der vierzehn Jahre hatten sie noch so wenig einen Schritt gethan, um über ihren jüdischen Particularismus hinwegzukommen, dass sie auch jetzt noch den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die messianische Gemeinschaft geltend machten, und wenn sie auch im Angesicht des gesegneten Erfolgs der Heidenbekehrung, als eines Gottesurtheils der Thatsache, und den zwingenden Gründen der paulinischen Dialektik gegenüber, gegen den ungehinderten Fortgang der Heidenmission nichts einzuwenden vermochten, so war doch auch diess im Grunde nur eine Concession, welcher es an einem innern Haltpunkt in ihrem religiösen Bewusstsein fehlte. Ueberhaupt waren beide Theile in eine solche Stellung zu einander gekommen, die sie bald über die gezogene

---

Wahrheit gelten soll, der maassgebende ist. Vgl. über das Obige meinen Paulus S. 164 f. Zeller a. a. O. S. 216 f.

Grenzlinie hinausführen musste. Diess zeigte sich schon bei dem Auftritt in Antiochien zwischen Petrus und Paulus, bei welchem auf den kaum gegebenen brüderlichen Handschlag eine sehr offene Erklärung ganz entgegengesetzter Art folgte. Durch das zweideutige Benehmen des Petrus, welcher in Antiochien zuerst mit den Heidenchristen zusammen ass, hierauf aber um solcher willen, die von Jacobus her gekommen waren und ihm schon durch ihre Gegenwart die Auctorität der in Jerusalem geltenden Grundsätze vor Augen stellten, die bisherige Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen wieder aufhob und durch diese Absonderung der Judenchristen von den Heidenchristen factisch erklärte, dass er die gleiche Berechtigung der letztern mit den erstern nicht mehr anerkenne, fühlte sich der Heidenapostel in seinen Grundsätzen so tief verletzt, dass er dem Haupte der ältern Apostel vor versammelter Gemeinde sehr nachdrücklich entgegen trat. Sah man hier an dem Apostel Petrus, dass man auf dem Standpunkt der jerusalemischen Uebereinkunft nur die Wahl hatte, entweder den Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen völlig aufzuheben, oder auch darin Jude zu bleiben, dass man den Heidenchristen keine sie den Judenchristen gleichstellende Berechtigung zugestand, so that auf der andern Seite auch Paulus einen Schritt, welcher weitere Folgen nach sich ziehen musste. Mit schneidender Schärfe hielt er dem Bewusstsein des Petrus vor, wie die Inconsequenz seiner judenchristlichen Halbheit, die mit dem Glauben das Gesetz verbindet, sowohl ein logisches als ein sittliches Unrecht ist, ein Widerspruch, durch den er sich selbst verurtheilt, und zeigte dagegen an sich selbst die reine Consequenz des christlichen Princips, in welchem bei der Aufhebung des Gesetzes gleichwohl Christus kein Förderer der Sünde ist und er selbst, der Apostel, statt wieder aufzubauen, was man selbst zerstört hat, vielmehr mittelst des Gesetzes dem Gesetz abgestorben ist, um Gott zu leben [1]. Man fühlt es den Worten und dem ganzen Ton des Apostels an, wie stark der persönliche Zusammenstoss der beiden Apostel gewesen sein muss, und es kann daher auch nicht befremden, dass die Scene zu Antiochien dem Gedächtniss der folgenden Zeit sich tief eingeprägt

1) Vgl. über die Erklärung der Stelle Gal. 2, 15 f. Holsten a. a. O. S. 22 f.

und sehr nachhaltige Wirkungen zurückgelassen hat. In den sämmtlichen Briefen des Apostels begegnet uns auch nicht die geringste Andeutung darüber, dass in der Folge die beiden Apostel einander wieder näher gekommen sind; die Apostelgeschichte geht über die Auftritte in Antiochien mit einem so absichtlichen Stillschweigen hinweg, dass wir daraus deutlich genug schliessen können, wie wenig die Erinnerung daran zu ihrer versöhnlichen Tendenz passte, und selbst noch aus einer erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Schrift, den pseudoclementinischen Homilien, ist zu sehen, dass selbst damals noch die Judenchristen das harte, über ihren Apostelfürsten ausgesprochene Wort dem Apostel Paulus nicht hatten vergessen können [1]).

Wie schon gleich anfangs, sobald die Frage über die Beschneidung in Bewegung gekommen war, Ankömmlinge aus der jerusalemischen Gemeinde wiederholt mit einer offenbar reactionären Tendenz erschienen (Gal. 2, 4. 12.), so treffen wir auch in den von Paulus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden Judaisten derselben Art, welche es sich zum besondern Geschäft machten, das paulinische Christenthum in Misskredit zu bringen, und was der Apostel Paulus ohne das Gesetz und im Widerspruch mit dem Gesetz als sein Werk gegründet und erbaut hatte, zu zerstören, um es auf der Grundlage des Gesetzes wieder aufzubauen. Den ersten thatsächlichen Beweis dieser systematischen Opposition gegen den Apostel Paulus haben wir in dem eben aus dieser Veranlassung wenige Jahre nach dem Auftritt in Antiochien, nachdem der Apostel indess seine zweite Missionsreise gemacht hatte, geschriebenen Brief an die Galater, dessen ganze Anlage und Tendenz davon zeugt, wie wichtig er die Sache nahm, und wie sehr er in ihr die volle Be-

1) Hom. 17, 19.: Εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς, sagt Petrus zu dem Magier Simon mit offenbarer Anspielung auf die Worte des Paulus Gal. 2, 10.: κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. Auch die kirchliche Sage, welche die Apostel wieder zusammenbrachte, lässt erst am Ende nach einer langen Zeit der Trennung die gegenseitige Anerkennung zu Stande kommen. Post tanta tempora, hiess es in der *Praedicatio Pauli* in der Stelle, welche sich in der Cyprian's Werken angehängten Schrift de rebaptismate erhalten hat (Cypr. Opp. ed. Baluz. S. 365 f.), Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Jerusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in Urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos.

deutung eines Principienstreits erkannte. Aus diesem Grunde ging er sogar auf die Epoche seiner Bekehrung zum Christenthum zurück, um sein ganzes Verhältniss zu Christus und den ältern Aposteln auseinander zu setzen, und durch eine rein objective Darstellung den unwidersprechlichen Beweis davon zu geben, mit welcher Entschiedenheit sowohl als mit welchem Erfolg er das selbstständige Recht seines Evangeliums von Anfang an auf verschiedene Weise geltend gemacht habe. Die Gegner, welche in den galatischen Gemeinden gegen ihn aufgetreten waren, waren ein neues Glied der Opposition, mit welcher er bisher zu kämpfen hatte. Sie hatten die Gewissen der galatischen Christen durch die Behauptung verwirrt, dass das Werk ihrer Seligkeit ohne die Beobachtung des Gesetzes auf einen ganz falschen Grund gebaut sei, und schon waren die Galater nahe daran, von der Lehre des Apostels abzufallen und das ganze Joch des Gesetzes, selbst die Beschneidung (5, 2.), sich auferlegen zu lassen. Solchen Eindruck machten jene Judaisten selbst auf eine grösstentheils aus Heidenchristen bestehende Gemeinde, welche nach der Versicherung des Apostels sein Evangelium der Freiheit vom Gesetz mit so lebhaftem Interesse und so warmer persönlicher Liebe zu ihm selbst aufgenommen hatte (4, 12 f.). In keinem andern Briefe kann man in die ernste Bedeutung des immer weiter um sich greifenden Kampfes und in die auf beiden Seiten stattfindenden religiösen Motive tiefer hineinsehen. Machten die Judaisten als das absolute Recht des Judenthums geltend, dass ohne Gesetz und Beschneidung niemand selig werden könne, so stellte dagegen Paulus die Antithese auf, dass, wer sich beschneiden lasse, von Christus keinen Nutzen habe (5, 2.). Wie man nach jenen umsonst ein Christ ist, wenn man nicht auch Jude ist, so ist man nach dem Apostel umsonst ein Christ, wenn man als Christ zugleich Jude sein will, und da man nicht Jude sein kann, ohne dass man mit der Beschneidung die Verpflichtung auf sich nimmt, das ganze Gesetz in allen seinen Einzelnheiten zu erfüllen, so stellt sich darin nur der Widerspruch und Zwiespalt heraus, in welchen man auf diesem Wege mit sich selbst kommt. Der Apostel begnügt sich aber nicht blos damit, den Galatern diesen Widerspruch, das Unbegreifliche und Widersinnige ihrer Handlungsweise vorzuhalten, er geht auf den tiefern Grund der Sache ein, und greift das Judenthum selbst an, um an ihm nachzuweisen, welche untergeordnete,

secundäre Stelle es selbst als Gesetzesreligion in der religiösen Entwicklungsgeschichte der Menschheit einnehme. Selbst innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte ist das Gesetz nicht das Primäre und Ursprüngliche, über ihm steht die dem Abraham gegebene Verheissung, in welcher schon auf eine Zeit hingewiesen ist, in welcher derselbe Glaube, welcher dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet worden ist, der Segen aller Völker wird. In Erfüllung kann diese Verheissung erst dadurch gehen, dass an die Stelle des Gesetzes, dessen Fluch über alle ergeht, die nicht alles und jedes, das in ihm geschrieben ist, halten, der Glaube tritt, durch welchen, als den Glauben an den, der uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft hat, wir eben das empfangen, was der Gegenstand der dem Abraham gegebenen Verheissung ist, den Geist. Schon hier setzte der Apostel Gesetz und Verheissung einander so entgegen, dass er nur noch fragen kann, was denn überhaupt das Gesetz ist, wozu es da ist, wenn aus ihm bei der ihm mangelnden Kraft, lebendig zu machen, auch nicht wirklich die Gerechtigkeit kommt, und die Antwort, die er darauf gibt, ist, dass es um der Uebertretungen willen, nicht um sie zu verhindern, sondern um in ihnen die Sünde zu ihrer vollen Erscheinung und Existenz kommen zu lassen, zwischen die Verheissung und den Zeitpunkt, in welchem der Glaube kommen sollte, so hineingetreten ist, um in dieser Zwischenperiode der Pädagogie des Gesetzes die unter der Sünde beschlossene Menschheit solange in dieser Gefangenschaft festzuhalten, bis sie reif geworden wäre, durch den Glauben an Christus, frei von dem Gesetz, die Kindschaft Gottes zu empfangen. Das Judenthum ist daher nur die Gesetzesreligion im Unterschied von dem Christenthum, als der Geistesreligion, es trägt seiner ganzen Weltstellung und innern Beschaffenheit nach einen blos vermittelnden und interimistischen Charakter an sich, und ist nur dazu da, Verheissung und Erfüllung durch die ernste Strenge eines über die Uebertretungen bestellten Wächters solange auseinanderzuhalten, bis die Verheissung in der von Gott dazu bestimmten Periode der Weltordnung (dem πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4.) in Erfüllung gehen kann. Ja, der Apostel setzt das Judenthum sogar noch tiefer herab, es macht den Menschen nicht blos von dem Zwang des Gesetzes, sondern, da es, wie das Heidenthum, auch seine an bestimmte Zeiten, Tage, Monate, Jahre gebundene religiöse Institutionen und Cultusformen hat, von denselben elementarischen und

materiellen Naturmächten abhängig, deren Verehrung zum Charakter der heidnischen Naturreligion gehört, es steht somit auch mit dieser, wenigstens nach dieser Seite hin, auf derselben Stufe der religiösen Entwicklung [1]. So gewiss es also in der göttlichen Weltordnung begründet ist, dass es einen Fortschritt gibt von der Unmündigkeit und Unselbstständigkeit des Knabenalters zur Mündigkeit und Reife des Mannes, von der Knechtschaft zur Freiheit, von dem Fleische zum Geist, so gewiss steht das Christenthum hoch über dem Judenthum, und es kann daher auch nur als eine vernunftwidrige Verkehrung des von Gott geordneten Verhältnisses angesehen werden, vom Christenthum zum Judenthum zurückzufallen. So erhaben ist der Standpunkt, auf welchem der Apostel uns hier erscheint, wo wir ihn zum erstenmal die Gründe dialektisch näher entwickeln sehen, mit welchen er seinen judaisirenden Gegnern entgegentritt! Er weist nicht nur die in Betreff der Beschneidung gemachte Forderung als eine völlig unberechtigte zurück, sondern spricht auch dem Gesetz das absolute Recht ab, das es in der Ansicht der Juden hatte, und stellt Judenthum und Christenthum unter den Gesichtspunkt einer religionsgeschichtlichen Betrachtung und einer Weltanschauung, deren universelle Idee den jüdischen Particularismus in sich selbst aufhebt. Die an die Heidenchristen gemachte Forderung schloss ja nichts Anderes in sich, als den Anspruch, dass sie mit der Beschneidung auch den absoluten Vorzug anerkennen, welchen die jüdische Nation, als die von Gott erwählte, vor allen andern Völkern habe. Der eigentliche Schwerpunkt seiner dialektischen Polemik liegt aber da, wo er aus der vorangehenden Erörterung über Gesetz und Verheissung die Folgerung zieht, dass alle die auf Christus getauft sind, ebendamit in eine neue Gemeinschaft eingetreten sind, in welcher mit der Auf-

1) Es soll auch dadurch nur die dem Gesetz in der göttlichen Weltordnung gebührende Stelle bestimmt werden. Vgl. die den Gedankengang des Apostels sehr genau und treffend analysirende Entwicklung bei Holsten a. a. O. S. 30 f., in welcher das Resultat so zusammengefasst wird, S. 48.: So ist das Gesetz zwar nicht mehr absoluter Zweck Gottes, aber doch relativer, als Mittel, aufgenommen in den absoluten Zweck. Und dadurch ist in dem Unterschied von der Verheissung wieder die Einheit mit ihr festgehalten. Unterschieden von der ἐπαγγελία im Heilswillen ist der νόμος in Einheit mit ihr in der Heilsökonomie (ὁ μεσίτης οὐκ ἔστιν ἑνὸς — ὁ νόμος οὐκ ἔστιν κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ).

hebung alles dessen, was in den äussern Lebensverhältnissen den Einen von dem Andern trennt, auch zwischen dem Juden und Heiden, zwischen Beschneidung und Vorhaut kein weiterer Unterschied ist, alle als Kinder Abrahams sich betrachten dürfen, alle in Christus Eins sind, in demselben durch Liebe sich thätig erweisenden Glauben.

Es ist die innere Macht der Wahrheit und die Schärfe der dialektischen Entwicklung, welche dem Apostel die entschiedene Ueberlegenheit über seine judaistischen Gegner gibt. Was half aber alles diess, wenn das christliche Wahrheitsprincip doch nur an der apostolischen Auctorität hieng und er den ältern Aposteln gegenüber, als den unmittelbaren Zeugen der von Christus verkündigten Wahrheit, die Autonomie seiner apostolischen Auctorität nur auf die Selbstgewissheit seines apostolischen Bewusstseins gründen konnte? Es gibt sich daher schon im Galaterbrief deutlich genug zu erkennen, wie sehr er sich des engen unzertrennlichen Zusammenhangs bewusst ist, in welchem beides mit einander stand, die Wahrheit seines Evangeliums und die Behauptung seiner apostolischen Auctorität. Behaupten konnte er jene nur, wenn er das Recht geltend machen konnte, sich den ältern Aposteln selbst als Apostel gegenüberzustellen. Worauf beruht also seine apostolische Berechtigung, und wenn er allein der wahre Apostel Jesu Christi zu sein behauptete, wie verhielt es sich mit den ältern Aposteln, die das gleiche Recht für sich in Anspruch nahmen? Der über die Nothwendigkeit der Beschneidung und die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes entstandene Streit musste daher der Natur der Sache nach weiter führen.

Welchen Erfolg auch der Brief des Apostels an die Galater und seine Bestreitung der Gegner in den galatischen Gemeinden gehabt haben mag, es ist nur die weitere Entwicklung desselben Streits, wenn wir nicht lange nachher auf einem anderen Punkte seines apostolischen Wirkungskreises Gegnern begegnen, welche dasselbe Oppositionsinteresse gegen ihn verfolgten. Hatte der Apostel ohne Zweifel schon in der ersten Zeit seines in die Jahre 54 bis 57 fallenden Aufenthalts in Ephesus den Brief an die Galater geschrieben, so fällt in das Ende desselben die Abfassung unseres ersten Briefs an die K o r i n t h i e r, aus Veranlassung von Nachrichten, welchen zufolge er auch in dieser Gemeinde ähnliche Erfahrungen zu machen hatte, wie in der galatischen. Judaistische Lehrer hatten auch hier

Eingang gefunden und den Glauben an das Evangelium des Apostels wankend gemacht. Es waren Spaltungen und Parteien entstanden, deren Hauptgegensatz auf eine Partei zurückzuführen ist, welche unter dem Namen des Apostels Petrus, obgleich ohne Zweifel Petrus selbst niemals in Korinth gewesen ist, den an den Grundsätzen des paulinischen Christenthums treu festhaltenden Mitgliedern der korinthischen Gemeinde sich entgegenstellte [1]. Die Partei-Interessen, welche die Gemeinde in verschiedenen Richtungen bewegten, hatten unstreitig ihren Grund und Ursprung in demselben Gegensatz, auf welchen der Galaterbrief sich bezieht, merkwürdig ist aber, wie nun auf einmal in beiden Briefen an die Korinthier nicht mehr wie früher von Gesetz und Beschneidung die Rede ist; in den Vordergrund des Streits tritt jetzt die sehr persönliche Frage, auf welche man nothwendig zuletzt kommen musste, welche Auctorität überhaupt ein Apostel anzusprechen habe, welcher in keinem Falle auf demselben Wege, wie die ältern Apostel, Apostel geworden war, und daher den Zweifel so nahe legte, ob er überhaupt mit Recht als ein wahrer und ächter Apostel anzusehen sei. Der Apostel geht zwar erst am Ende des zweiten Briefes auf die unmittelbare Erörterung dieses wichtigsten Fragepunkts über, es ist jedoch leicht wahrzunehmen, wie er ihn durch den ganzen Inhalt der beiden Briefe nicht aus dem Auge verliert, und jede Gelegenheit ergreift, das, was er noch in seinem persönlichsten Interesse zu sagen hatte, so vorzubereiten und zu motiviren, dass er seinen Gegnern mit dem ganzen Gewicht einer schlagenden Entgegnung entgegentreten konnte. Dass auch er Apostel sei, so gut wie irgend ein anderer, und in keinem Punkte den übergrossen Aposteln nachstehe, deren Auctorität man ihm entgegenhielt, behauptet er mit allem Nachdruck, und wenn er auch von dem äussern Vorzug des nationalen Judenthums nur ironisch sprechen kann, um auch darin mit seinen Gegnern sich zu messen [2], so sind es dagegen um so reellere Beweise, auf welche er sich stützt. Es sind die that-

1) Dass unter der Kephaspartei und der sogenannten Christuspartei wesentlich eine und dieselbe Partei zu verstehen ist, halte ich auch jetzt noch für die einzig richtige Ansicht, um sowohl die Briefe des Apostels, als auch das korinthische Parteiwesen überhaupt richtig aufzufassen. Vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 261 f.

2) 2 Cor. 11, 21. 22.

sächlichen Erfolge, die er in dem immer mehr sich erweiternden Wirkungskreise seines Evangeliums aufzuweisen hat, alle jene leidensvollen Erfahrungen, in welchen er sich als einen Diener Christi erprobte, es sind endlich auch die Gesichte und Offenbarungen des Herrn, deren er sich rühmen konnte. Auch diesen letztern Punkt konnte der Apostel, nachdem einmal die Frage über seinen apostolischen Beruf auf diese Spitze gestellt war, nicht unerwähnt lassen. Mochte er auch den offen vor Augen liegenden Erfolg seiner Missionsthätigkeit mit dem vollsten Recht für sich geltend machen[1]), so verstand sich doch von selbst, dass ein Apostel Jesu Christi nur sein konnte, wer von Christus selbst berufen war. Wie er schon im ersten Brief (9, 1.) mit besonderer Emphase hervorhob, dass er, wie er Apostel sei, so auch den Herrn gesehen habe, so sollten auch die Gesichte und Offenbarungen des Herrn, von welchen er am Schlusse des zweiten Briefes (12, 1 f.) spricht, ein Zeugniss seines apostolischen Berufs sein, und für ihn dieselbe Bedeutung haben, welche für die älteren Apostel ihre unmittelbare Berufung durch Jesus selbst während seines irdischen Lebens hatte. Es war dies für den Apostel selbst der unmittelbarste und überzeugendste Beweis seiner apostolischen Berufung, aber auch das Subjectivste, das er für sich geltend machen konnte, es waren Ekstasen, innere Anschauungen, Thatsachen des Bewusstseins, welche für niemand dieselbe objective Realität haben konnten, wie für den, der das unmittelbare Subject derselben war. Es ist daher nichts natürlicher, als dass Gegner, welche vor allem die Wahrheit der Lehre des Apostels nicht zugeben konnten, auch die Voraussetzung, auf welcher sie beruhte, nicht gelten liessen, und hauptsächlich auch auf diesen Punkt ihre Angriffe richteten, auf welchem der Apostel selbst um so empfindlicher verletzt werden musste, je weniger er sich selbst verbergen konnte, in welcher eigenthümlichen Lage er gerade auf diesem Punkte den Gegnern gegenüber sich befand. Die Aufregung und Gereiztheit, welche er hier besonders gegen sie an den Tag legt, ist so hauptsächlich auch als die Aeusserung der Gemüthsunruhe anzusehen, in welche ihn das an sich Unmögliche versetzte, objectiv zu beweisen,

1) Vgl. besonders Stellen, wie 1 Cor. 9, 1 f. 15, 10. 2 Cor. 2, 14 f. 3, 2 f. 10, 13 f. 11, 23. In demselben Sinn beruft er sich auch schon Gal. 2, 8. für die factische Realität seines Apostelberufs darauf, dass ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν περιτομῆς, ἐνέργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη.

was rein subjectiver Natur war, und diese Unmöglichkeit machte sich ihm gerade da am meisten fühlbar, wo es sich um sein eigenstes persönliches Interesse handelte. Aber auch die Sache der Gegner erscheint von diesem Gesichtspunkt aus in einem andern Licht, als man sie gewöhnlich nimmt, wenn man sie nur nach der so ungünstigen Schilderung beurtheilt, welche der Apostel von seinen Gegnern macht. Mag auch menschliche Leidenschaft und Parteisucht noch so viel Unlauteres in ihre Opposition gegen den Apostel eingemischt haben, warum soll das Unrecht nur auf ihrer Seite sein, wenn sie dem Anspruch sich widersetzten, mit welchem Paulus nicht blos zum Apostel berufen zu sein behauptete, sondern auch consequenter Weise seine apostolische Auctorität sogar über die der sämmtlichen ältern Apostel stellte? Stützte er sich auf die innere Selbstgewissheit seiner Berufung durch Christus und seines apostolischen Bewusstseins, so standen dagegen sie auf dem geschichtlichen Boden ihres thatsächlichen Zusammenhangs mit Christus. Es steht so überhaupt Princip gegen Princip, und erst die weitere Entwicklung konnte darüber entscheiden, welches der beiden Principien eine über das andere übergreifende Macht gewinnen werde. Zunächst jedoch bilden die gegen die Person des Apostels selbst und seine apostolische Auctorität gerichteten Angriffe eine neue sehr bemerkenswerthe Epoche des gegensätzlichen Verhältnisses, in welchem nun Judaismus und Paulinismus zu einander standen. Der hohe Ernst, mit welchem der Apostel diese Gegner bestreitet, zeugt von selbst von ihrer Bedeutung. Wir würden uns eine irrige Vorstellung von ihnen machen, wenn wir in ihnen nur eine isolirte Erscheinung, die eigenmächtige Willkür einzelner Individuen sehen wollten, die nur aus zufälligen persönlichen Motiven darauf ausgegangen wären, in den Wirkungskreis des Apostels störend und hemmend einzugreifen. Es erhellt aus allem, welche mächtige Partei sie hinter sich hatten, und welches Recht sie zu haben glaubten, als die Organe und Emissäre derselben aufzutreten. Es war nicht blos der an die Spitze ihrer Bestrebungen gestellte Name des Apostels Petrus, welcher ihre Tendenz bezeichnete und ihre Sache als die gemeinsame aller Judenchristen erscheinen lassen sollte, sie hatten auch, wie wir von dem Apostel selbst erfahren (2 Cor. 3, 1.), Empfehlungsbriefe mitgebracht, welche über ihren Parteizusammenhang keinen Zweifel lassen können. Von wem an-

ders konnten legitimirende Briefe dieser Art ausgestellt werden, als von solchen, deren Ansehen in der Muttergemeinde gross genug war, um auch auswärts allgemein anerkannt zu werden? Sie sind ein neuer Beweiss des wachsenden Partei-Interesses, der gegensätzlichen Stellung der beiden Parteien, der Bestrebungen, mit welchen sie auf demselben Boden einander entgegentraten, zugleich aber auch eine neue Form, in welcher der Unterschied der beiden Principien, welche hier im Streit mit einander waren, zu einer äussern Erscheinung kam. Dem äusseren Auctoritätsprincip, auf welchem eine solche Legitimation beruhte, konnte der Apostel in letzter Beziehung nichts anders entgegensetzen als die Autonomie seines Selbstbewusstseins, wie er diess in derselben Stelle thut, in welcher er von diesen Empfehlungsbriefen seiner Gegner spricht (2 Cor. 3, 1—18.)[1].

Wie im Galaterbrief stellt er sich auch den korinthischen Gegnern gegenüber auf den Standpunkt der höhern religionsgeschichtlichen Betrachtung. Judenthum und Christenthum verhalten sich zu einander, wie die alte und die neue διαθήκη, und wie die eine als die alte auch die veraltete und erloschene ist, die andere aber als die neue auch die helle und lichte, so liegt eben darin in diesem Unterschied beider und in dem Geist, als dem Princip des christlichen Bewusstseins, auch die Rechtfertigung seiner apostolischen Auctorität. Kann im Gegensatz zu der Verhüllung und Gebundenheit, der Beschränktheit und Endlichkeit des religiösen Bewusstseins, die zum Charakter des Judenthums gehört, das Christenthum nur das zur vollen Klarheit und Selbstgewissheit aufgeschlossene, keiner äussern Vermittlung bedürfende religiöse Bewusstsein sein, so ist ebendiess auch das Princip seiner apostolischen Auctorität, und er kann somit auch denen, die ihn nicht als Apostel anerkennen wollen, nichts anderes entgegenhalten, als die Unvollkommenheit ihres religiösen Bewusstseins, dass sie auf einem Standpunkt stehen, auf welchem die Decke, das Symbol des Mosaismus, noch immer auf ihrem jüdischen Bewusstsein liegt, und sie nicht zur Einsicht darüber kommen lässt, dass das Ende der alten Religion schon gekommen ist. Das Princip des Paulinismus kann nicht reiner ausgesprochen werden,

1) Man vergl. meine Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe in den Theol. Jahrbüchern 1850. S. 165 f.

als diess von dem Apostel selbst in demselben Zusammenhang im Gegensatz gegen den alten Bund und die auch mit ihrem christlichen Bewusstsein noch in ihm Stehenden in den Worten geschehen ist (2 Cor. 3, 17): der Herr ist der Geist, der Geist aber ist Freiheit. D. h. das Princip und Wesen des Paulinismus ist die Befreiung des Bewusstseins von jeder äussern nur durch Menschen vermittelten Auctorität, die Aufhebung aller hemmenden Schranken, die Erhebung auf einen Standpunkt, auf welchem alles in lichter Klarheit vor dem Auge des Geistes enthüllt und aufgeschlossen ist, die Autonomie und Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins.

An der Unvollkommenheit, Beschränktheit, Endlichkeit der Gesetzesreligion widerlegt der Apostel die Gegner seiner Lehre und seiner apostolischen Auctorität. Sollte aber der mit dem Judenthum so eng verwachsene Particularismus, der Nationalstolz, mit welchem der Jude schon als Jude sich für besser und vorzüglicher hielt als alle andere Menschen, völlig gebrochen werden, so musste ihm die Axt noch ernster an die Wurzel gelegt, und insbesondere in das sittliche Bewusstsein noch tiefer und schärfer eingegriffen werden, als diess durch eine im Grunde nur in der Sphäre der abstracten theoretischen Betrachtung bleibende Erörterung geschehen konnte. Zu dieser dritten und wichtigsten Epoche des langen und harten Kampfes, in welchem sich sein Princip durch so viele Gegensätze erst hindurcharbeiten musste, sehen wir ihn in dem Briefe an die Römer fortgehen, welcher aus diesem Gesichtspunkte aufgefasst, nicht blos als ein Compendium der paulinischen Dogmatik, sondern als eine geschichtliche Urkunde der grössten Bedeutung zu betrachten ist [1].

Was war es, was den Apostel bestimmte, an die römische Gemeinde zu schreiben und gerade mit einem solchen Schreiben sich an sie zu wenden? Er pflegte sonst nur an Gemeinden zu schreiben, die er selbst gestiftet hatte; die römische Gemeinde war keine der seinigen, aber auch von keinem andern Apostel weiss man, dass er irgend einen unmittelbaren Antheil an ihrer Gründung gehabt hätte; man kann es sich nicht anders denken, als dass sie in Folge des vielfachen Verkehrs, in welchem die längst in Rom sehr zahlreichen

---

1) Man vergl. meine Abhandlung über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs in den Theol. Jahrbüchern 1857. S. 60 f. 184 f.

Juden mit Judäa und Jerusalem standen, sich von selbst gebildet hatte [1]; sie war auch nicht einmal eine heidenchristliche, sondern in jedem Fall in ihren Hauptbestandtheilen und ihrem vorherrschenden Charakter nach eine judenchristliche. So gewöhnlich auch noch die Meinung ist, die römischen Christen, an die der Heidenapostel schrieb, können nur Heidenchristen gewesen sein, so zeugt doch die ganze Tendenz des Briefs, der Hauptzweck, auf welchen er gerichtet ist, und ein so grosser Theil seines Inhalts zu klar davon, dass es der Apostel wesentlich mit Judenchristen zu thun hat, als dass diess noch immer sollte bezweifelt werden können. Eben diess kann auch allein die nächste Veranlassung des Briefs an die Römer gewesen sein; der Apostel wandte sich an sie als Judenchristen, aber auch als an diejenigen, die sowohl durch ihre Stellung in der Hauptstadt als auch die Zahl und Bedeutung ihrer Mitglieder an der Spitze aller auswärtigen Gemeinden standen und insofern als die Vertreter der gesammten unter den heidnischen Völkern lebenden Judenchristen gelten konnten. Was aber den Apostel noch besonders bewogen haben mag, gerade diese Gemeinde schon längst in's Auge zu fassen, und sogar, wie er 1, 13. sagt, selbst zu ihr zu kommen, war ohne Zweifel die freiere Stellung, die er zu ihr aus dem Grunde hatte, weil er in ihr noch nicht mit Gegnern in eine so persönliche Berührung gekommen war, wie mit denen, die er in der galatischen und korinthischen Gemeinde zu bekämpfen hatte. So konnte er mit dieser Gemeinde über dieselben Fragen, in deren Erörterung sich in den früheren Briefen immer auch so viel Subjectives, Persönliches und Gereiztes eingemischt hatte, weit unbefangener und objectiver verhandeln, und den Gegenstand des Streits unter Gesichtspunkte stellen, welche, je vielseitiger und eingehender sie waren, nur um so mehr auch eine billige Beurtheilung des Gegners möglich machten. Es gibt sich gerade auf Hauptpunkten der Entwicklung des Apostels schon an seinem Ton zu erkennen, dass er milder, versöhnlicher, entgegenkommender sich ausspricht, als

---

1) Zum deutlichen Beweis, welchen innern Trieb der Mittheilung und Fortpflanzung das Christenthum selbst hatte. Man darf daher auch in dieser Beziehung der unmittelbaren persönlichen Thätigkeit der Apostel nicht zu viel zuschreiben. In Ländern, wohin uns keine apostolische Spur leitet, wie namentlich im nördlichen Afrika und in Spanien, scheint es schon sehr früh eine grosse Zahl christlicher Gemeinden gegeben zu haben.

diess sonst der Fall war. Aber es ist diess freilich nur die eine Seite, und die andere, scheinbar davon zwar sehr verschieden, aber in dem Grundgedanken sehr eng mit ihr zusammenhängend, ist eine Schärfe der dialektischen Polemik, die tiefer als in einem der andern Briefe eindringt, um dem jüdischen Particularismus auch die letzte Wurzel seiner Berechtigung abzuschneiden. Beides, die Milde, mit welcher er dem Gegner entgegenkommt, um auf seinen Standpunkt einzugehen und kein zu strenges Urtheil über ihn zu fällen, und die Schärfe, mit welcher er ihn widerlegt, gibt dem Römerbrief sein eigenthümliches Interesse und macht seinen Inhalt zur tiefsten und umfassendsten Begründung des paulinischen Universalismus im Gegensatz zu dem jüdischen Particularismus. Denn nichts anderes als eben diess ist das eigentliche Thema des Briefs.

Wenn man auch nicht mehr mit der alten Zähigkeit an dem jüdischen Vorrecht der Beschneidung vor der heidnischen Vorhaut hieng, die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Beseligung sich nicht verbergen konnte, an der Zulassung der Heiden zum messianischen Heil an sich keinen Anstoss nahm, wenn man sich sogar über die Bedenken und Einwendungen hinwegsetzte, mit welchen man bisher die apostolische Berufung und Auctorität des Apostels angesehen hatte, so blieb doch immer noch etwas zurück, worüber man sich nicht so leicht beruhigen konnte. Welches Missverhältniss stellte sich, seitdem die Heidenbekehrung sosehr in's Grosse ging und immer weiter sich erstreckte, in der heidnischen und jüdischen Welt vor Augen? Wie sollte man es sich erklären, dass einem so grossen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand der göttlichen Verheissungen war, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil ward, dass dagegen vielmehr die Heiden die vom Volke Gottes leergelassene Stelle einnahmen? In dieser Frage ist alles, was der jüdische Particularismus noch als sein absolutes Recht geltend machen konnte, in seinem reinsten religiösen Interesse aufgefasst, und selbst der Apostel hätte sein nationales Gefühl zu sehr verläugnen müssen, wenn ihn diese Frage nicht in seinem Innersten bewegt hätte und ihm wichtig genug erschienen wäre, um nicht nur das Hinderniss hinwegzuräumen, das in ihr der reinen Anerkennung des christlichen Universalismus noch entgegenstand, sondern auch mit seinen Volksgenossen sich über sie zu verständigen. Er geht mit aller Theil-

nahme für das Heil seines Volkes in die Frage ein, je tiefer er sie aber erforscht, um so gewisser kann er in ihr nur denselben Anspruch auf ein nationales Vorrecht erkennen, welches überhaupt dem jüdischen Particularismus zu Grunde liegt. Ist denn, so bald die Frage aus dem sittlich religiösen Gesichtspunkt betrachtet wird, der Jude als solcher besser und vorzüglicher, als Andere, hat er sich nicht vielmehr durch alles, was er in der Geschichte seines Volks vor Andern voraus hat, nur einer um so grössern Verantwortung vor Gott schuldig gemacht? Diess ist es, wovon der Apostel in seinem Briefe ausgeht; an der Spitze seiner Argumentation stellt er als leitenden Gedanken der Gerechtigkeit Gottes die Ungerechtigkeit der Menschen gegenüber, wie sie als notorische geschichtliche Thatsache unter Heiden und Juden vor Augen liegt. Hierin stehen Heiden und Juden auf gleicher Linie. Ist bei den Heiden das Unentschuldbare, das eigentlich Strafbare ihrer unsittlichen Handlungen, dass sie sie wider ihr eigenes besseres Wissen und Gewissen begingen (1, 19 f.), so findet ja dasselbe bei den Juden statt. Ist ein Unterschied, so kann er nur in dem Grade des Bewusstseins erkannt werden, mit welchem man das thut, was man nicht thun sollte, aber dieser Unterschied fällt nur zum Nachtheil der Juden aus. Auch die Heiden sind nicht ohne ein Gesetz, sie haben das Gesetz ihres Gewissens; hat der Jude den Vorzug eines andern Gesetzes, so spricht alles, dessen er im Vertrauen darauf sich rühmt, nur gegen ihn. Er ist nicht besser, als die Heiden, nur um so schlimmer und strafbarer, je höher er in seinem Wissen über ihnen steht, je klarer und vollständiger er aus seinem Gesetze weiss, was er zu thun hat und gleichwohl das Gegentheil thut. Indem also der wahre sittliche Werth des Menschen darin besteht, dass man das thut, wovon man das Bewusstsein hat, dass man es thun soll, hebt sich in diesem Einen der Unterschied des Judenthums und Heidenthums auf, Vorhaut ist wie Beschneidung und Beschneidung wie Vorhaut, es kommt nicht auf das an, was der Jude äusserlich ist, sondern nur auf das, was er innerlich im Herzen vor Gott ist (2, 25—29.). Will der Jude noch immer etwas voraus haben, so ist er auf die Schrift zu verweisen, die selbst bezeugt, dass Juden und Heiden unter der Sünde sind, und was die Schrift oder das Gesetz sagt, spricht sie zu denen, die unter dem Gesetze stehen. Alle das Verderben der Menschen beklagenden Schriftstellen gelten

vorzugsweise den Juden, und es geht so aus allem nur hervor, dass durch Werke des Gesetzes niemand vor Gott gerecht werden kann; durch das Gesetz kommt man nur zur Erkenntniss der Sünde. Gibt es also eine Gerechtigkeit, so ist sie nur die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, der alles Rühmen ausschliesst. Der Glaube allein entspricht dem universellen Begriff Gottes. Könnte man durch Werke des Gesetzes gerecht und selig werden, wie die Juden meinen, so hätten ja nur die Juden diese Gerechtigkeit und Gott wäre nur der Juden Gott, er ist aber ebenso der Heiden als der Juden Gott (3, 21—31.). Im Glauben verschwindet also der Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut, und so gewiss es der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen gegenüber keinen andern Heilsweg gibt, als die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben, so gewiss steht der christliche Universalismus in seiner vollen Bedeutung fest, wie ihn der Apostel in den Worten ausspricht, dass Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist. Er hat seine tiefste Begründung in der unabweisbaren Thatsache des sittlichen Bewusstseins, dass sich der Jude wie der Heide nur als einen dem Gericht Gottes verfallenen Sünder weiss. Da nun aber die ganze Beweiskraft der Argumentation des Apostels auf der Voraussetzung der objectiven Wahrheit des neuen, von ihm verkündigten Heilswegs beruht, so ist es die weitere Aufgabe seines Briefs (von Cap. 4—8, 39), diesen Heilsweg für das religiöse Bewusstsein der Juden und Judenchristen zurechtzulegen und die Bedenken und Einwendungen zu beseitigen, die seiner Anerkennung in ihrem Bewusstsein noch entgegenstanden. Diess geschieht durch folgende drei Momente: 1. Die religiöse Weltanschauung des Judenthums enthält schon alle die Lehre des Apostels bedingenden Momente. Die Geschichte der Menschheit von Adam bis Christus theilt sich in zwei einander gegenüberstehende Perioden, deren jede ihr eigenes, alles Einzelne bestimmendes Princip hat, und es erscheint so als eine absolute Forderung der Welt- und Offenbarungsgeschichte, dass es nicht blos eine Verdammung zum Tode, sondern auch eine Rechtfertigung zum Leben gibt (Cap. 4, 1 — 5, 21.). 2. Die sittliche Forderung des Gesetzes verliert keineswegs, wie die Gegner behaupten (vgl. 3, 8.), durch die Lehre vom Glauben ihre Kraft. Der glaubige Christ und die Sünde haben schlechthin nichts mit einander zu thun: so absolut durch den Tod Christi das den Menschen mit

der Sünde verknüpfende Band gelöst ist, so absolut ist es auch mit dem Gesetz, durch welches erst die Sünde lebendig wird (Cap. 6, 1—7, 6.). Gleichwohl aber sind 3. Sünde und Gesetz nicht identisch, sondern das Gesetz ist an sich gut und heilig, seinem innersten Wesen nach geistig, und nur in seiner Beziehung zur Natur und zum Bewusstsein des Menschen entsteht durch dasselbe ein Conflikt zwischen Fleisch und Geist, in welchem das religiöse Ich des Judenthums in dem Zustand eines unglücklichen Bewusstseins die Schranke nicht durchbrechen kann, die das Judenthum vom Christenthum trennt. Im Christenthum erst tritt dem Fleisch der Geist als das das Fleisch überwindende Princip entgegen, und so erst wird der Mensch durch den Geist in das Verhältniss der Kindschaft zu Gott gesetzt, in welchem für ihn in seiner Einheit mit Christus alles den Menschen von Gott Trennende so aufgehoben ist, dass nichts ihn scheiden kann von der Liebe Gottes in Christus. Entlassen aus der Herrschaft der in der vorchristlichen Welt regierenden Mächte des Fleisches, der Sünde, des Gesetzes und freigegeben für das Geistesleben, kann jetzt erst der Mensch, auf dem Grunde des in ihm wohnenden Geistes, sich geistig mit Gott Eins wissen (7, 7 — 8, 39). Hier ist nun der Punkt (9, 1 ff.), wo der Apostel im Hinblick auf alle von ihm geschilderten seligmachenden Wirkungen des Glaubens zwar mit dem innigsten Ausdruck der Sympathie gegen seine Volksgenossen sich ausspricht und es sich zur wahren Herzenssache macht, sie darüber zu belehren, dass der Antheil der Heiden am Reiche Gottes keine Verkürzung Israels sei, aber diess doch nur so thun kann, dass er den von Anfang an als Objekt der Bestreitung ihm vorschwebenden Primat der Juden vor den Heiden in allen Instanzen, auf die er sich stützt, selbst in der mildesten, rein theokratischen, nur auf die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes vertrauenden Form vollends niederschlägt. Denn was hat der Jude vor dem Heiden voraus, wenn es keine Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes gibt? Wenn auch freilich die Verheissungen Gottes nicht unerfüllt bleiben, so geschieht es doch ohne alles menschliche Zuthun. Welchen Rechtsanspruch hat der Mensch gegen Gott, wenn Gott nach seiner Willkür thun kann, was er will, aus dem Menschen ebensogut ein Gefäss des Zorns als ein Gefäss der Erbarmung machen kann? Sieht man vom Glauben ab, so kann man den Menschen nur an seine schlechthinige Abhängigkeit von Gott erinnern, kommt aber der

Glaube in Betracht, so ist ja der Glaube der Stein des Anstosses für Israel. Alle Schuld liegt nur im Unglauben, und wenn auch der Apostel schliesslich, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, auch für Israel noch hofft, dass durch seine Bekehrung die Verheissungen Gottes sich noch erfüllen, so gründet er doch diese Hoffnung, die auch er als geborner Israelite, als Nachkomme Abrahams aus dem Stamme Benjamin (11, 1.), nicht fallen lassen will, nicht auf die jüdische Nationalität und alles, was an ihr haftet, sondern nur auf die allgemeine Wahrheit, dass zu dem Gott einst alles zurückkehren werde, von welchem und durch welchen Alles ist, und in welchem Alles den letzten Endzweck seines Seins und Bestehens hat. Cap. 9—11.[1])

Sosehr fehlt es also dem jüdischen Particularismus an aller und jeder, sowohl äussern als innern, Berechtigung. Die absolute Nichtigkeit aller seiner Ansprüche ist die durch das Ganze hindurchgehende, die beiden Haupttheile des Briefs (C. 1—8 u. 9—11) nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich mit einander verbindende Grundidee. Es ist aus der genauern Analyse seines Inhalts von selbst klar, dass seine hohe Bedeutung nicht sowohl in demjenigen liegt, was er dogmatisch über die Lehre von der Sünde und Gnade ausführt, als vielmehr in seiner praktischen Beziehung auf die wichtigste Frage jener Zeit, das Verhältniss der Juden und Heiden. Wie hätten je beide zur Einheit einer christlichen Gemeinschaft sich zusammenschliessen können, so lange nicht vor allem der jüdische Particularismus mit allem, was er Schroffes und Abstossendes der heidnischen Welt gegenüber hatte, mit allen seinen Vorurtheilen und Prätensionen, seinen vermeintlichen Vorrechten und Vorzügen so entwurzelt vor dem Bewusstsein der Zeit lag, wie diess durch die grossartige Dialektik des Apostels geschehen ist!

Wir wissen nicht, welchen Eindruck das Schreiben des Apostels auf die römische Gemeinde machte und welche Wirkung es hatte, es ist aber gewiss keine unberechtigte Annahme, dass ein so

1) Es gehört auch diess zur universellen Weltanschauung des Apostels. Das ἥττημα der Juden und das πλήρωμα der Heiden gleichen sich dadurch aus, dass beide nur periodisch sind und Gott, wie er alles zusammen dem Ungehorsam unterworfen hat, so auch aller sich erbarmen wird 11, 32. Der Apostel kann sich nur eine endliche Beseligung aller denken. Das Dogma von einer ewigen Verdammung gehört nur dem Judaismus an.

bedeutungsvoller und inhaltsreicher Brief in einer Gemeinde, in welcher, wie aus dem Brief selbst zu schliessen ist, schon damals die beiden Bestandtheile derselben sich nicht mehr so schroff zu einander verhalten konnten, nicht ohne die von dem Apostel gehoffte Frucht (1, 13.) geblieben ist [1]) und auch dazu beigetragen hat, der römischen Gemeinde die freiere, ausgleichende und vermittelnde Richtung zu geben, durch die sie in der Folge so grosse Bedeutung erlangte. Bei aller Schärfe der Bestreitung hat der Brief unverkennbar auch wieder einen versöhnlichen Charakter; es prägt sich in ihm nicht blos eine warme Sympathie des Apostels für das Heil seiner Volksgenossen, sondern auch das innerlich gefühlte Bedürfniss aus, ihnen auf allen Wegen des Verstandes und Herzens näher zu kommen, und alles, was noch zwischen ihm und ihnen trennend dazwischen liegt, vollends hinwegzuräumen; es ist, wie wenn der Apostel mit dem Vertrauen sich an die römische Gemeinde gewendet hätte, dass sie gerade besonders geeignet sei, in der grossen Sache seines apostolischen Berufs, in welcher ihm noch so viele feindlich gesinnte Gegner und persönliche Widersacher entgegenstanden, so zu sagen, eine vermittelnde Rolle zu übernehmen. Dass der Apostel mit solchen Gedanken sich beschäftigte und von seiner Seite alles versuchen wollte, die Sache, für die er wirkte, auf dem Wege versöhnlicher Liebe ihrer endlichen Entscheidung so viel möglich entgegen zu führen, machen die Verhältnisse sehr wahrscheinlich, unter welchen er während seines letzten Aufenthalts in Korinth den Brief an die römische Gemeinde schrieb. Er war im Begriff, selbst einmal wieder nach Jerusalem zu reisen und zwar im Zusammenhang mit einer Angelegenheit, die ihm schon seit längerer Zeit sehr am Herzen lag, da sie ihm ein sehr geeignetes Mittel zu sein schien, die Heidenchristen und Judenchristen einander näher zu bringen und ihn selbst mit der jerusalemischen Gemeinde auszusöhnen. Was er im Brief an die Galater (2, 10.) schon seit der Versammlung in Jerusalem als ein auch in der Trennung bleibendes Band der Einigung nie aus dem Auge verloren zu haben versichert, die Unterstützung

1) Das lange Verzeichniss der Begrüssten am Schlusse des Briefs kann, da der unächte Anhang der beiden letzten Kapitel erst später von anderer Hand hinzugekommen ist, als ein Beweis dafür gelten, dass der Brief des Apostels seinen Zweck nicht verfehlt hat.

men in Jerusalem, hatte er in der Periode, in welche die
Briefe an die Korinthier fallen, zum besondern Gegenstand
Thätigkeit gemacht (1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. C. 8 und 9). Je
ger ihm für den Zweck seiner Reise die Beisteuer war, um so
war ihm auch an der Grösse ihres Betrags gelegen. Nur die
issheit, in der er hierüber noch war, kann die Ursache ge-
sein, dass er zunächst nur im Sinne hatte, die Beisteuer
Abgeordnete, welche die Korinthier wählen sollten, mit einem
m mitgegebenen Schreiben an die Christen in Jerusalem zu
nden. Wenn jedoch, setzt er hinzu (1 Kor. 16, 4.), die
es austrage, d. h. wenn die Beisteuer so reichlich ausfalle,
er Zweck, welchen er dabei habe, um so gewisser erreicht
n könne, werden sie mit ihm reisen. Dass der Zweck nicht
ie äussere Unterstützung der Armen war, dass er noch ein
s, mit seinem apostolischen Beruf enger zusammenhängendes
sse dabei hatte, sagt er selbst sehr bestimmt im zweiten
, 9, 12 f. Die Uebernahme dieser Dienstleistung sei eine
, dass sie nicht blos einem Mangel abhelfe, es sei auch noch
berschuss da durch die vielen Danksagungen, welche Gott
dargebracht werden. Die jerusalemischen Christen preisen
arüber, dass sich das Bekenntniss der Heidenchristen so ganz
Evangelium Christi unterwerfe, dass sie nichts anders sein
, als ächte Bekenner des Evangeliums Christi. Und wie jene
Gabe der letztern die Herzlichkeit ihrer Gemeinschaft mit
anerkennen, so wende sich auch ihr Herz ihnen zu, indem
sie in ihrer Fürbitte für sie ihre Sehnsucht nach ihnen aus-
en, weil sich die Gnade Gottes auf eine so überschwängliche
an ihnen erwiesen habe. Es sollte also der Versuch gewagt
n, die noch immer bestehende Scheidewand zwischen den

Jerusalem an, — wie schmerzlich aber sah er sich daselbst in sein
Hoffnung getäuscht!

Es ist nicht nöthig, die Umstände genauer zu erörtern, unte
welchen der Apostel das bekannte Schicksal in Jerusalem hatte; nu
die Frage hat besonderes Interesse: wer waren die Urheber de
tumultuarischen Auftritte, in welchen der Apostel der Wuth seine
Gegner nur durch das Einschreiten der römischen Militärbehörd
entrissen werden konnte, waren es Juden oder Judenchristen? E
waren Eiferer für das Gesetz, welche in dem Apostel einen Ueber
treter des Gesetzes, einen Abtrünnigen, einen erklärten Feind de
Nationalreligion sahen, solche Eiferer waren aber nicht blos di
Juden, sondern ebensosehr die Judenchristen, ja die letztern noc
mehr als die erstern, da bei ihnen die Frage über das Gesetz durc
die Heidenmission zur Sache des lebhaftesten Parteiinteresses ge
worden war. Es blickt daher selbst durch den, den wahren Thatbe
stand so viel möglich verhüllenden Bericht der Apostelgeschich
die Kunde hindurch, dass an den Aeusserungen des Hasses, desse
Opfer der Apostel wurde, in jedem Fall auch die Judenchristen ke
neswegs so unbetheiligt waren, wie man gewöhnlich meint. Unt
dem Schutze seines römischen Bürgerrechts kam der Apostel, na
zweijähriger Haft in Cäsarea, nach Rom, wo seine Gefangensch
nach der Angabe der Apostelgeschichte auch wieder zwei Jah
dauerte, ohne dass wir wissen, wann und wie sie endete. Est ist ur
aus dieser ganzen Zeit, selbst wenn wir die angeblichen Briefe de
Apostels aus seiner römischen Gefangenschaft für ächt halten, s
gut wie nichts Sicheres und Erhebliches bekannt. Das Merkwür
digste ist, dass der Endpunkt jener zweijährigen Periode mit de
Zeitpunkt der grossen neronischen Feuersbrunst und der durch si
veranlassten Christenverfolgung so zusammentrifft, dass nichts wah
scheinlicher sein kann, als die Vermuthung, der Apostel habe dies
verhängnissvolle Periode nicht überlebt.

Bis zu dem Zeitpunkt, in welchem der Apostel vom Schauplat
der Geschichte verschwindet, haben wir nur Differenzen und Gegen
sätze vor uns, zwischen welchen sich noch kein sicherer Weg de
Ausgleichung und Vermittlung zeigt. Wenn auch gerade auf d
Seite, von welcher aus der grosse Riss in das den Juden und Juden
christen noch gemeinsame religiöse Bewusstsein gekommen wa
zuerst wieder ein gewisses Bedürfniss der Annäherung und Au

söhnung sich fühlbar machte, so wurde es doch auf der andern Seite nicht mit dem entsprechenden Erfolg erwiedert. Es gab nur Judenchristen und Heidenchristen mit entgegengesetzten Richtungen und Interessen, noch keine, beide vereinigende kirchliche Gemeinschaft, und die Geschichte hat noch nichts von grösserer Bedeutung aufzuweisen, was dazu hätte dienen können, die grosse Kluft, welche seit den Ereignissen in Antiochien zwischen den beiden Aposteln Petrus und Paulus, als den Häuptern der beiden Parteien, sich aufgethan hatte, wieder auszufüllen. Nur in der römischen Gemeinde müssen, wie schon früher, so nun auch in Folge des Einflusses, welchen der Apostel Paulus sowohl durch seinen Brief, als auch durch seine persönliche Gegenwart auf sie hatte, Elemente vermittelnder Art gewesen sein, und wie hätte der Märtyrertod, mit welchem der grosse Heidenapostel in jedem Fall, sei es auf die eine oder die andere Weise, sein Tagewerk in Rom beendigt hatte, einen andern als versöhnlichen Eindruck für die Zukunft zurücklassen können! Eine sinnvolle, aber erst längere Zeit nachher entstandene Sage knüpft an diesen Tod die brüderliche Einigkeit der beiden Hauptapostel, und es ist daher dieser Punkt zunächst in der weitern Entwicklungsgeschichte dieser Verhältnisse zu fixiren, in die Zwischenzeit selbst dagegen, die seit dem Tode des Apostels Paulus bis dahin verfloss, fällt so Vieles, was in verschiedenen Richtungen seinen Verlauf nahm, dass die geschichtliche Entwicklung erst auf einem weitern Wege zu diesem Ziel gelangen kann.

Die Haupttendenz konnte, wie aus dem Endresultat zu schliessen ist, nur dahin gehen, die beiden einander gegenüber stehenden Parteien durch Ausgleichung der Differenzen und Vermittlung der Gegensätze einander so viel möglich näher zu bringen. Diese Richtung musste der Natur der Sache nach mehr und mehr die vorherrschende und überwiegende werden, um sie aber in ihrem ganzen Umfang verfolgen zu können, muss man vor allem die Punkte in's Auge fassen, auf welchen der vorhandene Gegensatz am weitesten auseinander geht. Diess findet am meisten da statt, wo der Gegensatz seine grösste Schärfe eben darin hat, das er ein bewusster und absichtlicher ist; je mehr beide Theile noch darauf ausgehen, das festzuhalten, was sie von dem Gegner trennt, und sich in Antithese zu ihm zu setzen, in eine um so weitere Ferne ist noch das Ziel der möglichen Vereinigung hinausgerückt. Gibt es also, muss

man fragen, auch nach dem Tode des Apostels Paulus Erscheinungen, in welchen theils der Paulinismus seine antithetische Spitze gegen das Judenchristenthum herauskehrt, theils das letztere gegen den erstern in derselben Opposition beharrt, mit welcher sich die Judenchristen schon von Anfang an dem Apostel Paulus entgegengesetzt hatten?

Nach den Briefen des Apostels Paulus ist die reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus das Lukasevangelium[1]), dessen Entstehung wegen der speciellen Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems, die sich in ihm finden, in jedem Fall erst in die Zeit nach dem J. 70 gesetzt werden kann. Es gilt seit der ältesten Zeit als ein paulinisches Evangelium, aber erst in der neuesten Zeit hat man den paulinischen Charakter, durch welchen es sich von den beiden andern synoptischen Evangelien unterscheidet, in seinen bestimmteren Zügen erkannt. Es hängt diess zwar mit der Frage über die Composition des Evangeliums überhaupt so nahe zusammen, dass hier nur das allgemeinste hervorgehoben werden kann, aber auch schon darin spricht sich die paulinische Tendenz desselben unverkennbar aus. Wie die Anlage und Tendenz des Lukasevangeliums nur aus seinem Verhältniss zum Matthäusevangelium begriffen werden kann, so gibt auch der Judaismus des letztern den besten Maasstab zur Bestimmung seines paulinischen Charakters. Jesus ist hier nicht blos der jüdische Messias des Matthäusevangeliums, sondern der Erlöser der Menschheit überhaupt, und in diesem Sinne der Sohn Gottes, und in Gemässheit seiner universellen Bestimmung ist die ganze Vorstellung von seiner Persönlichkeit, wie sie sich in seinem Thun und Wirken, in seiner Lehre, in seinen Wundern, insbesondere in seiner Macht über die Dämonen, überhaupt in seiner ganzen Selbstoffenbarung als eine übermenschliche bethätigt, eine

---

1) Vgl. meine krit. Untersuchungen über die kanon. Evangelien S. 427, meine Schrift über das Markusevangelium S. 191 f. Köstlin, Ursprung und Composition der synopt. Evangelien S. 132 f. Hilgenfeld, die Evangelien S. 220 f. Köstlin nimmt keine so scharfe und offene Opposition gegen den Judaismus des Matthäusevangeliums an wie ich, es scheint mir diess aber ein Mangel seiner Auffassung zu sein. Zu weit ist dagegen in der Behauptung einer solchen Antithese der ungenannte Verfasser der Schrift: die Evangelien ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, Leipz. 1845, gegangen; er hat aber das Verdienst, diese Frage zuerst in ihrer ganzen Schärfe aufgefasst zu haben.

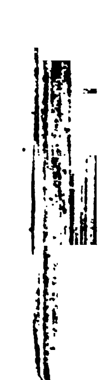
ınd umfassendere. Hierin liegt der Grund, dass das Lukas-
um in seiner Auffassung und Darstellung der evangelischen
ıte schon den entscheidenden Schritt zu einer Richtung ge-
, welche in demselben Verhältniss, in welchem sie über die
ıungsweise des Matthäusevangeliums hinausgeht, der johan-
ı sich nähert. Die galiläische Wirksamkeit Jesu wird so viel
abgekürzt, um dagegen die auf Judäa und Jerusalem sich
ıde zu erweitern; weit früher als im Matthäusevangelium
r Tod und die Auferstehung Jesu als der endliche Ausgang
entscheidende Ziel seiner ganzen irdischen Wirksamkeit in's
ɜfasst (9, 22. 51); der Kampf mit den Gegnern ist entschie-
ıffensiver, unversöhnlicher, es greift die dämonische Macht,
'erkzeuge sie sind, in bestimmten Momenten in den Verlauf
chichte ein (4, 13. 10, 18. 22, 3. 53), und sowohl dadurch,
h wiederholte Erklärungen stellt sich die Wahrheit in ihrem
ichte dar, dass das Judenthum überhaupt nicht das wahre
entliche Gebiet für die Verwirklichung seines Werkes sei.
wir hier jedoch nur bei dem Hauptpunkt stehen, so gibt sich
linische Universalismus, als die Grundanschauung des Evan-
, in folgenden Hauptzügen zu erkennen. Es fehlen nicht nur
icularistisch lautenden Aeusserungen Jesu im Matthäusevan-
'), sondern es ist auch der christliche Universalismus der
ɜre Gegenstand der Darstellung in mehreren Erzählungen
abeln. Wie die Juden das Evangelium verwerfen, so sind es
ı die Heiden, die es mit offenem, willigem Sinn aufnehmen,
nn auch Jesus selbst es noch nicht in den heidnischen Län-
rkündigt hat, so hat er doch im Grunde schon durch seine
ungen in Samaria, wohin ihn das Lukasevangelium 9, 52.
aus Galiläa übergehen lässt, die Heidenmission eröffnet, und

Ausspruch über die Erfüllung des Gesetzes und seine fortdauernde Gültigkeit hat das Lukasevangelium nicht, was das Matthäusevangelium von der Unauflöslichkeit auch der geringsten Theile des Gesetzes sagt, sagt das Lukasevangelium nach der ursprünglichen Lesart 16, 17.[1]) von den Worten Jesu, es legt Jesu geradezu die Behauptung in den Mund, dass das mosaische Gesetz schon mit dem Auftreten des Johannes sein Ende erreicht und seitdem, im Gegensatz zum Gesetz, die Verkündigung des göttlichen Reichs begonnen habe 16, 16. Dazu kommt sodann noch, dass es auch über die Persönlichkeit der ältern Apostel auf eine Weise sich äussert, die sich nur daraus erklären lässt, dass es sie in demselben Verhältniss in einem ungünstigern Licht erscheinen lassen wollte, in welchem dagegen die Auctorität und apostolische Befähigung des Apostels Paulus gehoben werden sollte. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht, dass der für Petrus so bedeutungsvolle Ausspruch Jesu im Matthäusevangelium, in welchem er wegen seines Bekenntnisses selig gepriesen, und für den Felsen erklärt wird, auf welchen die Gemeinde Jesu so gebaut werden soll, dass die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermögen, für denjenigen, welchem die Schlüssel des Himmelreichs gegeben sind, mit der Macht zu binden und zu lösen, vom Lukasevangelium, das freilich einen solchen Primat auf keine Weise anerkennen konnte, völlig ignorirt wird; ebenso wird die Matth. 18, 18. den Zwölf ertheilte Vollmacht, Sünden zu vergeben und nicht zu vergeben, mit dem Uebrigen, was damit zusammenhängt,

---

1) Die Untersuchungen über das marcionitische Evangelium, wie sie vo Schwegler, Theol. Jahrbücher 1843, S. 575 f. Nachapost. Zeitalter 1846, I. S. 260 f. und Ritschl, das Evangelium Marcions und das kanonische Ev gelium des Lukas, Tüb. 1846. wieder aufgenommen worden sind, haben beso ders durch die gründlichen Erörterungen von Volkmar, in den Theol. Ja 1850. S. 110 f. und in der Schrift: das Evangelium Marcions, Leipz. 1852 u von Hilgenfeld in den Theol. Jahrb. 1853, S. 194 f. zu dem Resultat gefü dass das marcionitische Evangelium neben den absichtlich von Marcion v genommenen Aenderungen in jedem Falle auch Lesarten enthielt, die a Wahrscheinlichkeit nach für ursprünglicher zu halten sind, als die unse kanonischen Textes. Unter die hieher gehörenden Stellen glaube ich gutem Grunde auch die obige Luk. 16, 17. rechnen zu dürfen, und halte d nach in Uebereinstimmung mit Hilgenfeld a. a. O. S. 281 f. die Evange S. 201 (vgl. Volkmar a. a. O. S. 258) die Lesart τῶν λόγων μου fest. Ue das Evangelium Marcions vgl. das Markusevangelium S. 191 f.

[. hätte es der Verfasser des Lukasevangeliums keineswegs auf die
irung der Zwölf abgesehen, nur um die Erhabenheit der christlichen
rung recht entschieden geltend zu machen, hebe er ihre Unfähigkeit
ständniss Jesu so oft hervor, und nur dagegen trete er auf, dass die
ich etwa für die einzigen zur Verkündigung Jesu Berechtigten halten.
ber die neuen Verkündiger des Evangeliums, wenn die bisherigen dazu
nug waren und die neuen doch nur wieder derselben Art waren? Köst-
ıbt sogar (S. 267) eben auch um der 70 Jünger willen ein Petrusevan-
als Quelle unseres Lukas voraussetzen zu müssen. Nur in einer Schrift,
die jüdische und nichtjüdische Mission unter verschiedene Jünger ver-
wollte, um sowohl die ausschliessliche Thätigkeit der Zwölf für das
rael, als die Sorge für Belehrung der Heidenwelt in gleicher Weise
lten, sei der ursprüngliche Ort für die 70 gewesen. Bedenkt man aber,
r den Judenchristen, nachdem einmal die Idee der Heidenmission (die
selbst Gal. 2, 7 f. noch nicht hatte) auch in ihnen erwacht war, daran
ı Petrus zum Heidenapostel zu machen, so ist es gewiss nicht sehr
ıeinlich, dass die 70 Jünger in einem petrinischen Evangelium zuerst
evangelische Tradition eingeführt worden sind. Woher aber auch das
rangelium seine 70 Jünger haben mag, die Antithese gegen die Zwölf
in jedem Falle C. 10 so klar in die Augen, dass das ächt paulinische
e, das dabei zu Grunde liegt, sich nicht verkennen lässt. Was hilft es
nit KÖSTLIN a. a. O. zu sagen, bei der so sichtbaren Auszeichnung der
s nur um so mehr auf, dass so gar wenig von ihnen berichtet werde,
ts sie 10, 20. eigentlich nur zurückkehren, um von Jesu eine ziemlich
hlagende Ermahnung zur Demuth zu erhalten. Wie können sie trotz
rmahnung höher gehoben werden, als durch den Ausspruch, sie sollen
rüber freuen, dass ihre Namen im Himmel geschrieben seien (vgl. Apok.
? Gerade diess, dass sonst von ihnen nichts weiter gesagt wird, und
ch der Ausspruch Jesu 10, 20. nur den Sinn haben kann, nicht auf das,
jetzt gethan haben, den äusserlich in die Augen fallenden Erfolg ihrer
mkeit komme es an, sondern das, was für den Himmel an ihre Namen
ft ist, macht ja nur um so klarer, dass sie die Träger einer Idee sind,
ihnen erst zum Bewusstsein kommen sollte, und nur im Paulinismus in
Gegensatz zum Judaismus realisirt werden konnte. Es ist nicht im In-
der Evangelienkritik, bei solchen Stellen, in welchen die Gegensätze in
itze hervortreten, vor allem an die Ausgleichung der Gegensätze und



das Lukasevangelium auf einer reineren historischen Ueberlieferung beruht als das Matthäusevangelium, und die evangelische Geschichte da treuer und wahrer darstellt, wo zwischen ihm und den beiden andern Evangelien so bedeutende Differenzen stattfinden, so kann es nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die principielle Berechtigung des paulinischen Universalismus dadurch nachzuweisen, dass die evangelische Geschichte schon in der Person Jesu selbst aus diesem Gesichtspunkt aufgefasst wurde. Das Lukasevangelium zeugt auf diese Weise, indem es gerade dasjenige so bestimmt durchblicken lässt, was man in der Folge am meisten zu verhüllen suchte, die im Paulinismus liegende persönliche Beziehung auf die ältern Apostel, die nothwendige Voraussetzung, dass sie in demselben Verhältniss auf einer niedrigeren Stufe standen als Paulus, in welchem überhaupt der Paulinismus höher steht als der Judaismus, von dem kräftigen Selbstbewusstsein, mit welchem der paulinische Geist auch nach dem Tode des Apostels in seinen treuen Anhängern fortlebte. Es ist in seiner paulinisirenden Richtung eine so eigenthümliche Erscheinung, dass auch in der Folge der paulinische Geist, mit je grösserer Energie er hervortrat, nur um so mehr seinen reinen Ausdruck in diesem Evangelium zu finden glaubte. Galt es doch so sehr als das Evangelium des Apostels Paulus, dass Kirchenväter, wie Eusebius (K.G. 3, 4.) in den Stellen der paulinischen Briefe, in welchen der Apostel von seinem Evangelium spricht, wie 2 Tim. 2, 7., unter diesem Evangelium geradezu das Lukasevangelium verstehen zu müssen glaubten.

Keiner aber hat es höher gestellt als Marcion, welcher in der ältesten Geschichte des Paulinismus nach dem Verfasser des Lukasevangeliums der am meisten charakteristische Träger und Vertreter des reinen paulinischen Princips ist[1]). Wie es sich auch mit dem

die Abstumpfung ihrer Spitze zu denken, besonders wenn es in der Absicht geschieht, dadurch einer neuen Hypothese über die etwaige Quelle eines Evangeliums eine scheinbare Stütze zu geben. Solche Stellen sind es vielmehr, von welchen aus erst die minder evidenten ihr wahres Licht erhalten. Auch Luk. 8, 54. kann ich es nur für willkürlich halten, die Apostel von den πάντας, welche Jesus hinausgehen heisst, auszunehmen. Wer bleibt denn für die πάντας noch übrig, wenn nach V. 51 ausser den drei Aposteln niemand da war, als die Eltern des Mädchens? Vgl. Köstlin a. a. O. S. 196.

1) Dass diess nicht so zu verstehen ist, wie Ritschl a. a. O. 2. Aufl. S. 311 mir unterlegt, dass der Paulinismus sich überhaupt zum Marcionitismus

marcionitischen Evangelium verhalten mag, wenn auch Marcion in keinem Falle ein Verstümmler und Verfälscher des Lukasevangeliums in dem Sinne ist, in welchem er den Kirchenvätern dafür galt, wenn seine Textesform in manchen Stellen ohne Zweifel für die ächte und ursprüngliche zu halten ist, und auch da, wo er unläugbar im Interesse seines Paulinismus und seines gnostischen Systems sich Abkürzungen und Abänderungen erlaubte, diess anders anzusehen ist, als man es gewöhnlich nimmt, da es nur nach der Analogie des Verhältnisses beurtheilt werden kann, in welchem die Verfasser unserer kanonischen Evangelien zu einander stehen, sofern jeder folgende Evangelist den nach seiner Ansicht sich immer gleich bleibenden substanziellen Inhalt der evangelischen Geschichte unter einen andern Gesichtspunkt stellte, und in eine andere Form der Darstellung brachte: so bezeugt doch in jedem Fall auch schon sein Evangelium die Entschiedenheit und Stärke seines Paulinismus dadurch, dass er sich in seiner negirenden, antithetischen, kritischen Tendenz zu erkennen gibt. Es sollte aus dem Inhalt der evangelischen Geschichte so viel möglich alles ausgeschieden werden, was ein blos jüdisches Gepräge an sich trug, und der Gegensatz des Evangeliums zum Gesetz und A. T. in seiner ganzen Weite hervortreten. Denselben Zweck hatte die von Marcion seinem Evangelium unter dem Titel Antithesen beigegebene Schrift, welche schon durch ihren Namen ihre Tendenz deutlich zu erkennen gab. Sie war eine Gegenüberstellung von Sätzen des A. T. und des Lukasevangeliums, in welchen der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums sich unmittelbar vor Augen stellte, zur Einleitung in sein Evangelium, um den richtigen Gesichtspunkt für dasselbe festzustellen [1]. Mit

---

entwickelt, und diese häretische Richtung den reinen Grundgedanken des Paulus erhalten habe, ist von selbst klar. Er hätte sich daher auch die weitere Bemerkung ersparen können, der Monotheismus und die auf den Gedanken der Verheissung gegründete Anerkennung der Einheit des A. und N. T. seien so unveräusserliche Bedingungen der reinen Anschauung des Paulus, dass die Uebereinstimmung Marcions mit Paulus, wenn auch von jenem beabsichtigt, sich doch in Wahrheit nur als äusserlich und scheinbar ausweise. Dass Marcion nicht blos Pauliner, sondern auch Gnostiker war, ist bekannt; desswegen bleibt aber doch sein Antinomismus ächt paulinisch, und er selbst nimmt mit Recht eine Stelle in der Geschichte des Paulinismus ein.

1) Vgl. Tertullian Adv. Marc. 4, 1: Ut fidem instrueret (Marcion evangelio) dotem quandam commentatus est illi (antitheses praestruendo 4, 6) opus

gutem Grunde stellte er, obgleich diess auch mit Rücksicht auf die Zeitfolge geschehen konnte, in seiner Sammlung der paulinischen Briefe den Brief an die Galater, als die *principalis adversus Judaismum epistola* [1]), voran, und wie ihm Paulus vorzugsweise und ausschliesslich als der wahre Apostel galt, so trug er noch weit weniger als irgend ein anderer Gnostiker Bedenken, den antiochenischen Apostelstreit als das schlagendste Argument gegen den Judaismus der ältern Apostel auf's Neue in Erinnerung zu bringen, und die Marcioniten beriefen sich eben darauf zum Beweis dafür, dass Marcion durch seine Trennung des Gesetzes und des Evangeliums nicht sowohl etwas Neues eingeführt, als vielmehr nur das Ursprüngliche in seiner Reinheit wiederhergestellt habe [2]). Sein gnostischer Dualismus musste ihn in der Antithese gegen das A. T. noch über den Apostel Paulus hinausführen. Seine Stellung zum A. T. erlaubte ihm nicht, von der allegorischen Erklärung Gebrauch zu machen, da sie ja nur das Mittel sein sollte, das Alte mit dem Neuen zu verknüpfen und die Gegensätze auszugleichen. Diente sie auch dem Apostel Paulus für diesen Zweck, so ist es dagegen für ihn um so bezeichnender, dass er selbst aus Grundsatz die Allegorie verwarf [3]). So sehr es ihm aber im Interesse seines Paulinismus darum zu thun war, Gesetz und Evangelium in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinander zu halten, so wenig war es seinem Sinne gemäss, auf dem eigentlich evangelischen Boden trennende Unterschiede zuzulassen, und wir können auch darin bei Marcion nur die Consequenz des paulinischen, auf das gemeinsame evangelische Grundbewusstsein zurück gehenden Universalismus sehen, dass er von einer Absonderung der Katechumenen von den Glaubigen, einer äussern Unterscheidung verschiedener Classen und Stände, wie sie schon damals die Grundlage einer im Geiste der jüdischen Hierarchie sich gestaltenden Gemeindeverfassung wurde, nichts wissen

---

ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum. Vgl. meine Schrift: Die christl. Gnosis, Tübingen 1835. S. 249 f.

1) Tert. Adv. Marc. 5, 2.

2) Tertull. Adv. Marc. 1, 20: Ajunt, Marcionem non tam innovasse regulam, separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse.

3) Orig. Comment. in Matth. T. XV. 3: Μαρκίων — φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.

ollte [1]. Der Marcionitismus, wie er sich in allen diesen Zügen ausprägt hat, ist diejenige Erscheinung der alten Kirche, in welcher ›r Paulinismus die grösste Energie seiner antijüdischen Tendenz ıtwickelte. Der bedeutende Einfluss, welchen Marcion, wie aus len Nachrichten zu schliessen ist, auf die christliche Kirche des weiten Jahrhunderts hatte, die weite Verbreitung seiner Anhänger, ie zum Theil eigene Gemeinden bildeten, nicht blos in Rom und ılien, sondern auch im Orient, selbst noch im vierten und fünften ıhrhundert [2], lässt sich nur auf das im Marcionitismus wirkende ıulinische Element zurückführen. In demselben Verhältniss, in elchem der Judaismus sich geltend machte, musste auch der ıulinismus sich in sich selbst zusammennehmen, und in der Tiefe ines Selbstbewusstseins sich erfassen; aber freilich konnte die ctreme Richtung, die er im Marcionitismus erhielt, und die Verndung, in welche er in ihm mit der häretischen Gnosis kam, nur e Folge haben, dass er mit dem Marcionitismus aus seiner antietischen Stellung mehr und mehr in eine untergeordnete zurückedrängt wurde.

Ueber die Gegner, mit welchen der Paulinismus auch noch ıch dem Tode des Apostels Paulus zu kämpfen hatte, gibt uns :hon eine der ältesten Schriften des neutestamentlichen Kanons ne Andeutung, aus welcher weitere Schlüsse zu ziehen sind. Wer nd die Gegner, welche die Apokalypse in ihren Sendschreiben an ie sieben kleinasiatischen Gemeinden, unter dem Namen der Biamiten oder Nikolaiten und der Anhänger des Weibs Isabel, bemders in den Gemeinden zu Pergamus und Thyatira, so lebhaft ›streitet? Es wird ihnen neben der Hurerei besonders das Essen ›n Götzenopferfleisch schuldgegeben, Apok. 2, 14. 20. Die Frage, › das Letztere den Christen erlaubt sei, war zuerst dem Apostel ıulus von Mitgliedern der korinthischen Gemeinde vorgelegt wor:n, und er hatte sie nicht nur nach ihren verschiedenen Seiten, ›sonders auch nach Maassgabe der christlichen Freiheit und der fgeklärteren Ansicht eines paulinischen Christen untersucht, sonrn auch so beantwortet, dass er, wenn er sie auch in letzter Be-

---

1) Hieronymus im Comm. über Gal. zu 6, 6. vergl. Tert. De praescr. ›r. c. 41.

2) Die christl. Gnosis S. 297 f.

ziehung verneinte, doch mit einzelnen Fällen eine Ausnahme machte in welchen das an sich dem Christenthum Widerstreitende wenigstens in subjectiver Beziehung nicht als Sünde sollte angesehe werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass manche paulinische Christen im Bewusstsein ihrer freieren Ansicht, wie es auch schon i jener Frage der korinthischen Christen sich zu erkennen gibt (1 Co 8, 1 f.), hierin auch noch weiter gingen, als im Sinne des Aposte lag, und im Verkehr mit Heiden es auch in Ansehung dieses Punk nicht sehr streng nahmen. Es konnte so überhaupt das Essen v Götzenopferfleisch in den Augen der gegen den Apostel Paul feindlich gesinnten Judenchristen ein unterscheidendes Merkmal d laxeren, dem Heidenthum so befreundeten paulinischen Christer thums werden. Man könnte daher in den genannten Stellen d Apokalypse eine antithetische Beziehung auf paulinische Christ annehmen, auch ohne dass der an ihnen gerügte Missbrauch ihr christlichen Freiheit dem Apostel selbst zur Last fiele. Dass ab ihr Verfasser auch den Apostel Paulus selbst im Auge hatte als d Urheber einer Lehre, die die Quelle dieses falschen Christenthu war, und in ihm einen Lehrer sah, dessen apostolische Auctori für ihn keineswegs eine entschiedene Sache war, macht nicht n der judaistische Charakter der Apokalypse sehr wahrscheinlic sondern es liegt auch als nothwendige Consequenz in der Stel 21, 14., in welcher er von der Zwölfzahl der Apostel und ihr der Zwölfzahl der Stämme Israels entsprechenden Namen auf d zwölf Grundsteinen des heiligen Jerusalems in einem Zusamme hang spricht, durch welchen der Apostel Paulus von selbst a der Zahl der Apostel ausgeschlossen ist. Wer anders als d Heidenapostel mit seinen apostolischen Gehülfen kann geme sein, wenn der Apokalyptiker 2, 2. von der Gemeinde in Eph sus rühmt, dass sie gegen die, welche sich selbst für Apos ausgegeben haben, ohne es zu sein, sich nicht gleichgültig verh ten, sondern sie geprüft und als falsche Apostel erfunden hab Es ist diess ein um so gewichtigeres Zeugniss für die judaistisc Reaction gegen das paulinische Christenthum, wenn man die Loc lität bedenkt, von welcher sie ausging. Die Stadt Ephesus w neben Korinth der Hauptsitz eines länger dauernden Aufenthalts d Apostels Paulus. Hier hatte sich ihm eine weite Thüre für se apostolische Wirksamkeit eröffnet 1 Cor. 16, 9., und man sol

denken, das paulinische Christenthum sei nirgends fester begründet gewesen als in den kleinasiatischen Gemeinden, in deren Mitte der Apostel so lange verweilte. Aber er selbst klagte schon am Ende seines letzten Aufenthalts über die vielen Widersacher, welche ihm entgegentreten (a. a. O.). Es waren ohne Zweifel judaistische Gegner derselben Art, wie die in Korinth, welche hier einen noch günstigern Boden für ihre Bestrebungen hatten. Nicht lange nachdem der Apostel Paulus Ephesus und den Schauplatz seiner Wirksamkeit verlassen hatte, treffen wir den Apostel Johannes an demselben Orte. In Ephesus, oder in der Nähe, ist die Apokalypse nach ihrer eigenen Angabe geschrieben. Die kirchliche Sage lässt den Apostel eine lange Reihe von Jahren bis zu seinem Tode im höchsten Alter hier weilen und weitumher den Gemeinden mit hochverehrter Würde vorstehen. Kirchliche Gebräuche, welche zum eigenthümlichen Charakter der kleinasiatischen Kirche gehörten, führte die kirchliche Tradition auf ihn zurück. Ist nun nach allem, was uns über den Apostel Johannes bekannt ist, nach der Stellung, welche er schon als einer der Säulenapostel in Jerusalem dem Apostel Paulus gegenüber hatte, und nach allen Zügen, die ihn als Apokalyptiker charakterisiren, so unwahrscheinlich, dass er hauptsächlich auch in der Absicht seinen Sitz gerade da, wo zuvor Paulus gewesen war, nahm, um von Ephesus aus, als dem Mittelpunkt einer weit sich erstreckenden Wirksamkeit, die Grundsätze des jerusalemischen Christenthums gegen die Uebergriffe des paulinischen aufrecht zu erhalten? Je verhasster ihm alles heidnische Wesen war, um so mehr musste er auch die paulinisirenden Gemeinden jener Gegend vor allem darauf ansehen, wie es in dieser Beziehung bei ihnen stehe, und die Lobsprüche und Vorwürfe, die er ihnen ertheilt, je nachdem sie in ihrem Eifer für das reine ächte Christenthum wärmer und thätiger, oder lauer und gleichgültiger sind, erhalten dadurch erst ihre bestimmtere Bedeutung, wenn wir sie auf solche Verhältnisse beziehen. Welcher grosse Unterschied überhaupt zwischen der paulinischen und der apokalyptisch-johanneischen Anschauungsweise ist, kann nichts deutlicher zeigen, als die Ansicht, welche der Apokalyptiker von der ganzen Heidenwelt hat. Wie weit stehen ihm Heidenthum und Judenthum auseinander, wenn er in dem Heidenthum nur das Reich des Antichrists sieht und ihm die Heiden nur dazu da sind, das Schicksal des Antichrists zu thei-

len! Während der Apostel Paulus das natürliche Gottesbewusstse und das im Gewissen sich aussprechende sittliche Bewusstsein a Naturgesetz dem Positiven des mosaischen Gesetzes in gleicher Be deutung und Berechtigung gegenüberstellt, und in dem Einen Go ebenso gut den Gott der Heiden als den der Juden erkennt, wi von dem Apokalyptiker in den Heiden so wenig eine sie dem Chr stenthum zuführende religiöse Anlage und Empfänglichkeit ane kannt, dass er sie durch jede über sie ergehende Plage Gottes n um so gottfeindlicher und blasphemischer werden lässt[1]), und wä rend Paulus erst nachdem die Fülle der Heiden in das Reich Gott eingegangen ist, endlich auch noch das bekehrte Israel zu dem Zi seiner Verheissungen gelangen lässt, schneidet der Apokalyptik jede Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung dadurch ab, da er durch die in der unmittelbarsten Zukunft eintretende Weltkat strophe das Judenthum auf den Trümmern der heidnischen We seine Triumphe feiern lässt. Kann man es nach einem solchen Zeu niss des jüdischen Particularismus unerwartet finden, dass der ap kalyptische Johannes auch als Vorsteher der kleinasiatischen G meinden das paulinische Christenthum bekämpfte?

In jedem Falle gab es nun in jenem Theile Kleinasiens statt d paulinischen Christenthums nur ein johanneisches, und der Name d Apostels Paulus wird von den hauptsächlich jener Localität angeh renden kirchlichen Schriftstellern der zunächst folgenden Perio entweder gar nicht, oder nur in feindlicher Beziehung genannt. P pias, welcher so grosses Interesse für die unmittelbaren Nachfo ger der apostolischen Zeit hatte, nennt ohnediess in der bekannte Stelle[2]) weder den Apostel Paulus, noch einen aus dem paulin schen Kreise; aber auch selbst in Justins so vielfache Gelegenhe dazu darbietenden Schriften sucht man vergeblich eine namentlich Erwähnung des Apostels Paulus. Da in dieser Beziehung kein Zweif über die damals schon verbreiteten Schriften sein kann, wie ja au die Apokalypse des Johannes von ihm keineswegs vergessen wo den ist, so legt das räthselhafte Schweigen über den Apostel Paul und dessen Briefe die Vermuthung eines absichtlichen Ignorire sehr nahe. Der erste wenigstens, durch welchen wir an den Ap

1) Apokal. 9, 20. 16, 9. 11. 21.

2) Euseb. K.G. 3, 39.

stel Paulus wieder erinnert werden, lässt uns auf keine günstige Stimmung schliessen, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebende judenchristliche Schriftsteller Hegesippus. Wenn er, freilich ohne den Apostel Paulus zu nennen, die von demselben 1 Cor. 2, 9. gebrauchten Worte für unwahr und der göttlichen Schrift widerstreitend erklärte, und ihnen den Ausspruch Jesu Matth. 13, 16. entgegensetzte, so sprach er hiemit eine Ansicht über die apostolische Befähigung des Apostels Paulus aus, vermöge welcher wir ihn zu den erklärtesten Gegnern des Apostels rechnen müssen. Sind nach dem Ausspruch des Herrn nur die selig zu preisen, welche mit den Augen gesehen und mit den Ohren gehört haben, so kann auch der Apostel nicht zu diesen Seligen gehören und somit auch nicht zum Apostel berufen sein [1]. Es stimmt diess auch ganz zu dem uns sonst bekannten Charakter dieses Vertreters der judenchristlichen Partei, welcher wie ein Bevollmächtigter derselben in den Jahren 150—160 auswärtige Gemeinden bereiste, mit verschiedenen Bischöfen, namentlich in Korinth und Rom, Rücksprache nahm, und von seiner Reise das befriedigende Resultat zurückbrachte, es stehe überall so, wie das Gesetz es verkündige, die Propheten und der Herr [2], woraus in jedem Falle zu schliessen ist, dass selbst in einer solchen Gemeinde, wie die korinthische war, die judenchristliche oder petrinische Partei das entschiedene Uebergewicht über die paulinische gewonnen hatte. In einer andern Stelle desselben uns nur noch aus den bei Eusebius erhaltenen Fragmenten bekannten Werks scheint zwar Hegesippus die apostolische Zeit als die Periode zu schildern, in welcher die Kirche noch eine reine und unverdorbene Jungfrau war, und die gottlose Irrlehre erst von der Zeit an zu datiren, in welcher nach dem Ableben des heiligen Chors der Apostel die Generation ausgestorben war, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt war [3]; allein bei näherer Betrachtung schliesst die Stelle es keineswegs aus, dass es auch schon zur Zeit der Apostel einen Irrlehrer geben konnte, wie der Apostel Paulus nach der Ansicht dieser Judaisten war. Denn nur das offene Hervortreten der Irrlehrer mit entblösstem Haupte in der der Predigt der Wahrheit entgegen tretenden fälschlich so genannten

1) Vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 221 f.
2) Eusebius K.G. 4, 22.
3) Eusebius K.G. 3, 32.

Gnosis lässt er nach dem Tode der Apostel erfolgen; wenn es dagegen, wie er selbst sagt, auch schon zur Zeit der Apostel solche gab, welche zwar noch im Dunkel der Verborgenheit zu bleiben suchten, aber doch auch schon damals darauf ausgingen, den gesunden Kanon der heilbringenden Lehre zu verderben, so scheint damit niemand anders mehr gemeint zu sein, als der Apostel Paulus, der ja auch keiner von denen war, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren gehört hatten; und so wenig auch seine Wirksamkeit den Charakter einer im Verborgenen sich haltenden Irrlehre hatte, so kann sie doch Hegesippus so bezeichnet haben, weil sie theils vor der hellstrahlenden Sonne des heiligen Chors der Apostel wie im Dunkel verschwand, theils erst durch die aus ihr hervorgehende gnostische Irrlehre in ihr wahres Licht gesetzt wurde. Es ist nur vollends ausgesprochen, was schon aus solchen Andeutungen deutlich genug hindurchblickt, die persönliche Beziehung auf den Apostel Paulus, wenn von den Ebioniten gemeldet wird, dass sie ihn für einen Apostaten und Irrlehrer gehalten, seine sämmtlichen Briefe verworfen und endlich viel Lästerndes über ihn gesagt haben [1]. In diesem so offenen und entschiedenen Hasse der Ebioniten gegen den Apostel Paulus sehen wir die äusserste Spitze der schon in den Briefen des Apostels sich zeigenden judenchristlichen Antithese gegen ihn, und so wenig sich der Zusammenhang der gewöhnlich nur als Häretiker betrachteten Ebioniten mit den ursprünglichen Judenchristen verkennen lässt, so wenig ist auch ihre Ansicht von dem Apostel Paulus nur eine isolirte Erscheinung.

Eine wichtige Quelle für unsere weitere Kenntniss dieser Verhältnisse sind die pseudoclementinischen Schriften, die Homilien und Recognitionen [2], in welchen wir mit der Lehre und An-

---

1) Irenäus Adv. haer. 1, 26. Eusebius, K.G. 3, 27. Epiphanius Haer. 30, 25.

2) Das Verhältniss dieser Schriften zu einander und zu einer ältern petrinischen Grundschrift, den Kerygmen oder dem Κήρυγμα Πέτρου ist neuestens zuerst von Hilgenfeld, die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt, Jena 1848, nach dessen Vorgang von Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1. Aufl. S. 158 f., zuletzt von Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt, Gött. 1854, und Hilgenfeld, Theol. Jahrb. 1854, S. 483 f., vgl. die apost. Väter, Halle 1853, S. 287 f. sehr ausführlich und gründlich, jedoch mit sehr divergirendem Resultat untersucht worden. Beachtenswerth ist beson-

sicht einer Partei bekannt werden, die noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und nach derselben den entschiedensten Gegensatz gegen das paulinische Christenthum bildete. Wenn auch der Apostel Paulus nicht namentlich genannt wird, so ist doch die Beziehung auf ihn so unverkennbar, dass sich durch das absichtliche Verschweigen seines Namens die polemische Tendenz dieser Schriften nur um so mehr verräth. In dem den Homilien voranstehenden Briefe, in welchem Petrus bei der Uebersendung seiner Predigten an Jacobus, den Bischof von Jerusalem, demselben empfiehlt, sie nicht den Heiden mitzutheilen, sondern nur den Volksgenossen, welche streng an der Lehre von der Einheit Gottes festhalten, nach derselben mysteriösen Weise der Ueberlieferung, welche Moses bei den siebenzig Nachfolgern auf seinem Lehrstuhl befolgt habe, sagt Petrus weiter: Wenn diess nicht geschehe, werde ihre Lehre der Wahrheit in viele Meinungen getheilt werden. Diess wisse er nicht blos als Prophet, sondern weil er schon den Anfang des Uebels sehe. „Denn Einige aus den Heiden haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen, und die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben Einige es unternommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig so lehrte, was fern sei. Was man hiemit thut, ist nichts anderes, als dass man dem Gesetze Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserem Herrn bezeugt worden ist, wenn er über seine ewige Dauer sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, ohne dass ein Jota, ein Pünktchen vom Gesetze verschwindet.“ Dies hat er gesagt, damit alles geschehe. Die aber, welche, ich weiss nicht wie, meinen Sinn kund thun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sei meine Lehre und Meinung, woran ich auch nicht einmal gedacht

---

ders die von Hilgenfeld nachgewiesene spätere Einführung des römischen Clemens auf der Grundlage der pseudoclementinischen Grundschrift. Es liegt darin das wichtige Moment, dass an der Person dieses Clemens der Fortschritt von der alten Beschränktheit des in der Grundschrift noch gegen alle Heidenchristen so ausschliesslichen Judaismus (Ep. Petri ad Jac. c. 1. Contest. Jac. c. 1.) zu einer höhern Entwicklungsstufe sich darstellt.

habe. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wie viel mehr wird man erst nach mir wagen?" Wer anders könnte der feindselige Mensch, dessen gesetzlose Lehre unter den Heiden angenommen wird, sein, als der Apostel Paulus? Eine eigene Erscheinung ist es nun aber, dass er in den Homilien und Recognitionen als der Magier Simon und als Samaritaner aufgeführt wird. Es ist offenbar derselbe gemeint, wenn Petrus sagt, vor ihm sei Simon zu den Heiden gekommen, er komme nach ihm und folge auf ihn, wie das Licht auf die Finsterniss, auf die Unwissenheit das Wissen, auf die Krankheit die Heilung. So nemlich müsse, wie der wahre Prophet gesagt habe, zuerst das falsche Evangelium von einem Irrlehrer kommen, und so nachher, nach der Zerstörung des heiligen Orts, das wahre Evangelium heimlich ausgesandt werden zur Widerlegung der künftigen Häresen [1]). Noch deutlicher ist die Beziehung auf den Apostel Paulus, wenn der Apostel Petrus dem Magier Simon entgegenhält: „Wenn nun auch dir unser Jesus, in einem Gesicht erscheinend, sich kund gab und mit dir verkehrte, so hat er, wie mit einem Widersacher zürnend, desswegen durch Gesichte und Träume, oder auch durch äussere Offenbarungen geredet. Kann aber jemand durch eine Vision zum Lehramt befähigt werden? Und wenn du sagst, es ist möglich, warum hat der Lehrer ein ganzes Jahr mit Wachenden beständigen Umgang gehabt? Und wie sollen wir dir das glauben, dass er auch dir erschien? Wie kann er dir auch erschienen sein, da du eine seiner Lehre entgegengesetzte Denkweise hast? Bist du von ihm auch nur in Einer Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkündige seine Lehre, lege seine Aussprüche aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war! Denn gegen mich, der ich ein fester Felsen bin, das Fundament der Kirche, bist du als Widersacher aufgestanden. Wärest du nicht ein Widersacher, so würdest du nicht mich verläumden und meine Predigt schmähen, damit ich, wenn ich das sage, was ich von dem Herrn in seiner eigenen Gegenwart gehört habe, keinen Glauben finde, während doch offenbar ist, dass ich verurtheilt werde als der, der Lob verdient. Oder, wenn du mich verurtheilt nennst, so klagst du Gott an, der mir Christus ge-

1) Hom. 2, 17.

)ostel sein kann, so wird der Hauptangriff auf die Person
ıstels selbst gerichtet, und es wird ihm nicht nur die aposto-
Auctorität auf's Bestimmteste abgesprochen, sondern prin-
:ben das bestritten, worauf er seine Behauptung allein stützen
ıen glaubte. Welche nahe Beziehung hat es auf den Apostel
, wenn gerade solchen Offenbarungen, wie er sie gehabt zu
behauptete, in Visionen, Ekstasen, Träumen, aller wahre
abgesprochen, und dagegen als der einzige Weg, um zum
amt zu gelangen, und als das alleinige Kriterium der apo-
en Auctorität der unmittelbare persönliche Umgang mit Jesus
d der ganzen Zeit seines öffentlichen Lehramts erklärt wird?
ier doch sogar, zum deutlichen Beweis, wie wenig die Juden-
ı dem Apostel Paulus seinen Conflict mit dem Apostel Petrus
essen konnten, die antiochenische Scene, und zwar mit dem-
Ausdruck, dessen sich der Apostel Paulus in Beziehung auf
bediente, wieder in Erinnerung gebracht.
'ie soll man sich nun aber diese Identificirung des Magiers
n Apostel erklären? Das Einfachste scheint die Annahme zu
lass auf den Apostel das übertragen worden ist, was die
lgesch. 8, 9 f. von dem Magier Simon erzählt, mit welchem die
Apostel Petrus und Johannes in Conflict gekommen sein
und schon diese Uebertragung wäre ein sehr sprechendes
ss des bittern feindlichen Hasses, von welchem die Partei der
hristen, deren Erzeugniss die Homilien sind, gegen den
l erfüllt war; nur wissen wir noch nicht, aus welcher Zeit
Hass stammt, und wie weit er unter den Judenchristen ver-
war. Bei dem bekannten historischen Charakter der Apostel-
:hte und der Wahrscheinlichkeit der ziemlich späten Zeit ihrer

Hom. 17, 19.

Abfassung darf man jedoch fragen, ob statt einer solchen Uebertragung nicht vielmehr das Umgekehrte stattfand, dass nicht der Magier der Apostelgeschichte das Original des mit ihm identificirten Apostels ist, sondern der Anlass und die Quelle der ganzen Sage in dem Apostel selbst zu suchen ist. In der That kann man bei genauerer Betrachtung in dem von vorn herein in Hinsicht seiner geschichtlichen Existenz so verdächtigen Magier nur ein Zerrbild des Apostels erkennen, und so aufgefasst, gibt er uns erst den rechten Aufschluss über die Grösse und die Motive des Hasses, mit welchem die Judenchristen von Anfang an den Apostel verfolgten. Alle für den Magier der Apostelgeschichte und der weiter ausgebildeten Sage charakteristischen Züge passen so vollkommen auf bestimmte Data aus der Lebensgeschichte des Apostels, dass wir in ihnen nicht nur auf den Grund der Entstehung der Sage sehen, sondern aus ihnen auch abnehmen können, in welche frühe Zeit dieser Hass zurückgeht und wie absichtlich von Anfang an alles benutzt wurde, was zu seiner Verschärfung dienen konnte. Woran die Gegner den nächsten und grössten Anstoss nehmen mussten, war, wie natürlich, die Behauptung des Apostels, dass ihm der Herr selbst erschienen sei und ihn auf eine so eigenthümliche und unmittelbare Weise zum Apostel berufen habe. Darin sahen sie etwas so Unmotivirtes und Subjectives, dass sie es im besten Falle nur für eine, jedes objectiven Kriteriums der Wahrheit ermangelnde, Selbsttäuschung halten konnten. Worauf anders als auf diesen dem Apostel gemachten Vorwurf bezieht sich das ekstatische, visionäre, phantastische Wesen des Magiers, und die demselben beigelegte Ansicht, dass die Mittheilung durch Worte nur eine unvollkommene Ueberzeugung gebe, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge; die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, dass sie etwas Göttliches sei, wogegen der Apostel Petrus nur den persönlichen Umgang und die successive Bildung durch Lehre und Beispiel für das ächte Kriterium der Mittheilung des Göttlichen erklärt und im Gegensatz gegen den Magier behauptet, wer einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaube, habe keine Sicherheit und wisse nicht, wem er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon oder ein täuschender Geist vorspiegeln was nicht sei, und wenn er frage, wer der Erschienene sei, könne er ihm sagen was er wolle.

Er bleibe, so lange es ihm beliebe, und erlösche, wie ein plötzlich leuchtender Strahl, ohne dem Fragenden die gewünschte Auskunft zu geben; beim Traum könne man nicht einmal fragen, was man wissen möchte, da der Schlafende seinen Geist nicht in seiner Gewalt habe. Daraus also, dass einer Visionen, Träume und Gesichte sehe, könne nicht geschlossen werden, dass er wirklich ein Frommer sei. Von aussen durch Visionen und Träume Mittheilungen zu erhalten, sei überhaupt nicht der Charakter der Offenbarung, sondern ein Beweis des göttlichen Zorns, wie ja auch im Gesetz geschrieben stehe (4 Mos. 12, 6.), oder man müsse, wenn man eine Vision sehe, bedenken, dass sie von einem bösen Dämon herrühre [1]). Was konnte der Apostel Paulus allem diesem entgegenhalten, als die Selbstgewissheit seines Bewusstseins? Er wollte ja aber durch die ausserordentliche Erscheinung, die er hatte, nicht blos zum Glauben an Jesus bekehrt, sondern auch zum Apostel berufen worden sein; auch diess ist ein weiterer Berührungspunkt zwischen dem Magier und dem Apostel und gerade der Hauptpunkt. Was der Apostel zu sein behauptete, wollte der Magier wenigstens werden. Sein Antrag an die beiden Apostel bezweckte nichts Anderes, als die Ertheilung der Apostelwürde, um auf dieselbe magische Weise, wie die Apostelgeschichte die Mittheilung des Geistes an die apostolische Handauflegung knüpft, mit dem heiligen Geiste begabt zu werden. Man sollte denken, niemand habe weniger als der Apostel Paulus verdächtigt werden können, diesen Weg zur Erlangung der Apostelwürde eingeschlagen zu haben. Was ist aber so bittern Gegnern nicht möglich, wie die des Apostels waren? Wie wenn er im Bewusstsein der Nichtigkeit seines Vorgebens alles daran gesetzt hätte, dennoch um jeden Preis Apostel zu werden, sollte er den Versuch gemacht haben, es durch die ältern Apostel zu werden und die Veranlassung zu dieser Beschuldigung geben die beiden Verhandlungen, welche der Apostel nach seiner eigenen Erzählung Gal. 1, 18. und 2, 1 f. mit den ältern Aposteln in Jerusalem hatte, wie wenn er dabei nur die Absicht gehabt hätte, sich in das Apostelcollegium einzuschwärzen. Ja, auch daran war es nicht genug. Was der Magier gethan haben sollte, und was ihn in der so bezeichnenden Anschauung der Kirche zum Vater der Simonie

1) Hom. 17, 13 f.

machte, dass er die Gabe des heiligen Geistes und das mit ihr ve
bundene geistliche Amt, durch Handauflegung den heiligen Geist :
ertheilen, durch Geld und Kauf von den Aposteln an sich zu bring
suchte, eben diess sollte der Apostel gethan haben, und in keinem a
dern Punkt sieht man so klar in das arglistige Gewebe der gehässigst
Beschuldigungen hinein, welche die judaistischen Gegner von Anfa
an gegen den Apostel verbreitet haben müssen. Ist es nach d
Darstellung der Apostelgeschichte unmöglich, sich eine klare Vo
stellung davon zu machen, wie die Wirkungen der apostolisch
Handauflegung einen Eindruck auf den Magier gemacht hab
welcher das Motiv zu der von ihm erzählten Handauflegung hä
sein können, so gibt uns dagegen erst die Geschichte des Apost
den Schlüssel zur Erklärung der ganzen Fiction. Mit Geld hatte
der Apostel den ältern Aposteln gegenüber nur damals zu thun,
er bei der Trennung von ihnen das Versprechen gab, er werde
seinem Wirkungskreise, unter den heidenchristlichen Gemeind
die Unterstützung der Armen in Jerusalem sich angelegen s
lassen, und wie er schon zur Zeit seines Schreibens an die Gala
von sich bezeugen konnte, dass er diess nicht unterlassen habe,
geben seine beiden Briefe an die Korinthier die sprechendsten B
weise seiner Bemühungen für diesen Zweck. Was ist nun klar
als dass die Gegner die von dem Apostel mit so vieler Mühe
den Gemeinden Galatiens, Macedoniens und Achaia's eingesamme
und in so wohlgemeinter Absicht für die jerusalemische Gemein
bestimmte Beisteuer so gedeutet haben, er habe sich mit diese
Gelde nur die Gunst der ältern Apostel erkaufen wollen, um a
diesem Wege endlich noch zu erreichen, wornach er bisher ve
geblich gestrebt habe, die Anerkennung eines gleichberechtigt
Apostels! So ist die ganze Gestalt des Magiers mit ihren chara
teristischen Zügen nichts anders, als das durch den Hass der Gegn
in ächt jüdischem Geiste verzerrte Bild des Apostels und es ka
somit kein Zweifel sein, dass auch der der Person des Apost
untergeschobene Name des Magiers Simon ein Erzeugniss dessel
Geistes ist. Aus Samarien sollte er sein und dämonischer Ma
ergeben, in demselben Sinne, in welchem schon die Juden im
hanneischen Evangelium (8, 48.) in der höchsten Steigerung ih
Feindschaft gegen Jesus nichts Stärkeres zu sagen wissen, als d
er ein Samariter sei und von einem Dämon besessen. Die Herk

aus Samarien ist der stärkste Ausdruck für den heidnischen gesetzesfeindlichen Charakter des paulinischen Christenthums. Als Heiden betrachteten die Ebioniten den Apostel [1]. Eigentliche Heiden waren zwar die Samariter nicht, sie waren nur halbe Heiden, aber als solche den streng orthodoxen Juden nur um so verhasster, da sich in ihnen nicht blos das Falsche und Irrige des Heidenthums, sondern auch die Verfälschung und Entstellung der göttlichen Wahrheit durch heidnische Irrthümer unmittelbar vor Augen stellte. In diesem Sinne wird in den Homilien (2, 22.) von dem Magier Simon gesagt, dass er Jerusalem läugne, und den Berg Garizim dagegen aufrichte, und schon von Hegesippus werden die Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer als solche genannt, welche, den Magier an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen aus, zu welchen auch die Samaritaner gehören, als Pseudochriste, Pseudopropheten, Pseudoapostel die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren in Secten aufgelöst haben [2]. Wie das Heidenthum an sich dämonischer Natur ist, so schien da, wo Ekstasen und Visionen eine so grosse Rolle spielten, wie bei dem Apostel Paulus, um so mehr dämonische Magie ihr Spiel zu treiben, und wie überhaupt das Ungöttliche in der Gestalt des Magischen dem Göttlichen entgegentritt, so war der Magier, als er auf einem so unlautern Wege Apostel werden wollte, nur der falsche Simon neben dem wahren, dem an der Spitze der Apostel stehenden Simon Petrus, welcher seine Arglist sogleich durchschaute und ihn auf eine ebenso offenkundige und schlagende Weise der Heuchelei überführte, wie diess in Antiochien von Paulus an Petrus geschehen sein sollte. An die auf diesem Wege entstandene Grundanschauung des Magiers schloss sich sodann alles an, was die Kirchenlehrer in ihrer phantastischen Vorstellung über den die höchsten heidnisch gnostischen Begriffe und Anschauungen in seiner eigenen Person darstellenden Stammvater der Häretiker fabelten, und wenn man auch bald genug keine Ahnung mehr davon hatte, wer dieser Simon Magus ursprünglich war, so war es doch nicht ohne einen tieferen, in der Natur der Sache selbst begründeten Zusammenhang ge-

1) Nach Epiph. Haer. 30, 16. behaupteten sie von ihm, er sei von Geburt kein Jude, sondern ein Grieche oder Heide gewesen und von heidnischen Eltern abstammend erst später ein Proselyte des Judenthums geworden.

2) Euseb. K.G. 4, 22.

schehen, dass Paulinismus und Gnosis in der Sage von dem Mag in eine so enge Beziehung zu einander gekommen waren. D endlich auch die Wanderungen des Magiers mit ihrem Ziel in R und der abenteuerlichen Katastrophe, mit welcher er daselbst g endet haben soll, nur ein trüber Reflex der Geschichte des Heid apostels sind, lässt sich gleichfalls nicht verkennen [1].

1) Dass der Magier Simon der clementinischen Homilien neben Mar der Apostel Paulus ist, habe ich schon in meiner Abhandlung über die C stuspartei in der korinthischen Gemeinde u. s. w., Tüb. Zeitschr. für Th 1831, H. 4. S. 136 f. bestimmter nachgewiesen; über die weitere Kritik Simonsage ist nach Hilgenfeld, die clem. Recogn. und Hom. S. 319 be ders zu vergleichen: Zeller, Apostelgesch. S. 158 f. Zeller hat nicht die unhistorische Erzählung der Apostelgeschichte kritisch analysirt, son auch den Sinn der Sage treffend so bestimmt: „substituiren wir Apg. 8, dem Namen des Simon den des Paulus, so haben wir eine Erzählung, die selbe in historischer Form aussagt, was die antipaulinischen Judaisten i 2 Cor. 11, 4 f. 12, 11 f. 1 Cor. 9, 1 f. als allgemeine Behauptung aussprach erst Volkmar aber war es, welcher die Combination dadurch vollends schloss, dass er in dem Geldanerbieten des Magiers die Geldspende des A stels erkannte. Vgl. die Theol. Jahrb. 1856, S. 279 f.: über den Simon Ma der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie. Sehr richtig Zeller a. a. O. S. 173 bemerkt, dass der Verfasser der Apostelgeschichte dem Sinn der Sage noch bekannt, schon durch die Stellung, die er der Er lung von dem Magier vor der Bekehrung des Paulus gab, jeder Anwendung selben auf seinen Apostel zuvorkommen wollte. Es ist diess so ein neuer, sprechender Beweis des eigenen apologetischen Pragmatismus der Aposte schichte. Der Verfasser derselben hält sich an das Geschichtliche, abe stellt es in ein anderes Licht und es erhält unter seiner Hand alles eine and Gestalt. Er konnte die Simonsage nicht ignoriren; hätte er sie verschwie so hätte er sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung stehen gelassen, ohne et gegen sie sagen zu können; er erwähnt sie daher lieber selbst, weiss sie so zu wenden, dass es unmöglich scheinen musste, dabei noch an den Apc Paulus zu denken. Der Simon, der er ursprünglich selbst war, ist ein and Subject geworden, das ihn nichts mehr angeht. Auf analoge Weise verfuh mit dem berüchtigten Streit der Apostel in Antiochien. Dieser wunde F war ohnediess nicht zu berühren. Um aber davon nicht blos zu schwei sondern auch die Aufmerksamkeit davon abzulenken, substituirte er e anderes, was zwar auch etwas Aehnliches an demselben Ort gewesen mochte, aber weit nicht dieselbe Bedeutung hatte, da Petrus dabei unbethe blieb, den Streit des Paulus mit Barnabas Apg. 15, 38. vgl. Gal. 2, 13. wenn also nur diess, nicht jenes vorgefallen wäre, weiss zwar auch er einem παροξυσμὸς der Apostel in Antiochien, welchen ihn sein geschichtli Bewusstsein nicht verschweigen lässt, und doch ist der eigentliche Vo

II. Die Vermittlung.

Ueberblickt man die Reihe der bisher dargelegten Erscheinungen, so kann die weitere Frage nur sein, wie die beiden, sosehr von einander divergirenden Richtungen, ohne deren Ausgleichung das Dasein einer alles Extreme von sich abschneidenden und die Gegensätze in sich vereinigenden katholischen Kirche sich nicht begreifen lässt, zur vermittelnden Einheit sich zusammengeschlossen haben. Es kann diess nicht geschehen sein, ohne dass auf der einen Seite wie auf der andern von der Strenge des Gegensatzes mehr oder weniger nachgelassen wurde. Wie nun aber diess geschehen ist, auf welcher der beiden Seiten vorzugsweise das bewegende Princip zu dieser Vermittlung lag, wie sich die andere Seite dazu verhielt, und wie überhaupt die verschiedenen, in das Gebiet dieser Frage gehörenden Erscheinungen zu gruppiren und zu classificiren sind, diess ist in der neuesten Zeit Gegenstand der vielseitigsten und angestrengtesten, auf die tiefere Erforschung des Urchristenthums gerichteten Bestrebungen geworden, und nicht blos diejenigen haben Widerspruch erhoben, welche überhaupt der neuesten Kritik die ganze Starrheit und Unlebendigkeit ihres veralteten Standpunkts entgegensetzen, sondern auch unter denen, welche es anerkennen, dass nur durch eine schärfer eindringende kritische Auffassung ein neues Licht in das Dunkel dieser Verhältnisse gebracht werden kann, findet noch eine bedeutende Verschiedenheit der Ansicht statt.

---

verschwiegen und mit einem dichten Schleier zugedeckt. In diesem Zusammenhang kann man nicht umhin, auch an die Reise des Apostels nach Jerusalem Apg. 11, 29 f. zu denken. Es ist aus chronologischen und andern Gründen unmöglich, anzunehmen, dass der Apostel in der Zeit, in welche die Apostelgeschichte diese Reise setzt, zwischen Gal. 1, 18. und 2, 1. in Jerusalem gewesen ist. Er soll damals eine Unterstützung von den Christen in Antiochien den Brüdern in Judäa überbracht haben. Warum spricht nun der Verfasser der Apostelgeschichte nur von dieser letztern, ohne von der weit wichtigern etwas wissen zu wollen, welche der Apostel für seine letzte Reise nach Jerusalem vorbereitet und ohne Zweifel auch zu Stande gebracht hat? Doch nur aus dem Grunde, weil eben diese die Ursache der gehässigen Verläumdung des Apostels geworden war, deren man nicht weiter gedacht wissen wollte. So war nun zwar auch eine solche Unterstützung, wie sie zur Geschichte des Apostels gehörte, erwähnt, und doch knüpfte sich an sie keine so schlimme Erinnerung; man konnte die eine über der andern vergessen.

Nachdem SCHWEGLER zuerst die neue kritische Ansicht mit Gewandtheit und Scharfsinn in einer zusammenhängenden Darstellung durch das nachapostolische Zeitalter durchzuführen versucht hatte[1]), trat hauptsächlich RITSCHL als ein sehr entschiedener Gegner auf[2]). Er tadelte an der Aufgabe, wie sie SCHWEGLER bestimmte, die stufenweise Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus zu verfolgen, dass weder vom Ebionitismus noch vom Paulinismus ein bestimmter Begriff aufgestellt sei. Das Judenchristenthum werde zu tief herabgesetzt und der Paulinismus zu hoch erhoben, so dass man nicht begreife, wie beide Richtungen auch nur äusserlich durch das gemeinsame Bekenntniss zusammengehalten werden. Der geistige Process, durch welchen in Paulus die Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, das gebundene und unglückliche Bewusstsein in die versöhnte Selbstgewissheit dialektisch umgeschlagen, erscheine als eine blos äusserliche Anlehnung an die Geschichte Jesu von Nazareth, desshalb sei auch die Gemeinsamkeit in der Geschichte des Paulinismus und des Judenchristenthums etwas rein Zufälliges. Dieser Auffassung des Grundverhältnisses beider Richtungen des Urchristenthums entspreche die Anwendung eines sehr äusserlichen Pragmatismus auf die Geschichte der Versöhnung derselben. Wenn in denselben kein innerer, Gemeinschaft bildender Trieb erkannt worden sei, so könne die schrittweise eintretende Abstumpfung des Gegensatzes nur durch den äussern Zweck der Einheit motivirt werden, zu dessen Erreichung die literarischen Wortführer beider Parteien eine Schroffheit nach der andern aufgeben. Dieser Kritik der SCHWEGLER'schen Darstellung gegenüber, kann RITSCHL für die

1) Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846.

2) Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850. Gleichzeitig mit RITSCHL hat KÖSTLIN in der Abhandlung zur Geschichte des Urchristenthums, Theol. Jahrb. 1859, S. 1 f. an PLANCK's Abhandlung über Judenthum und Urchristenthum, Theol.-Jahrbücher 1847, S. 258 f. sich anschliessend den Verlauf und Charakter der zwei ersten Jahrhunderte mit Rücksicht auf SCHWEGLER's Darstellung zum Gegenstand einer neuen Untersuchung gemacht, in welcher er gerade mit denjenigen Ergebnissen, auf welche RITSCHL, SCHWEGLER gegenüber, das grösste Gewicht legt, sich am wenigsten einverstanden erklären konnte, namentlich mit der Behauptung, dass das Judenchristenthum kein Element christlicher Entwicklung in sich gehabt habe, welche Ansicht, die abstracte Antithese gegen die SCHWEGLER'sche sei.

seinige nur den Anspruch einer tiefern, den innern Zusammenhang der Entwicklung richtiger auffassenden geltend machen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass der Unterschied der beiden Auffassungen, wenn wir von einzelnen Differenzen absehen, im Ganzen gleichwohl nicht so bedeutend ist, als er zu sein scheint. Auch Ritschl geht davon aus, dass die Entwicklung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen auf das paulinische Princip zurückzuführen ist. Statt nun aber mit Schwegler die Aussöhnung dadurch zu Stande kommen zu lassen, dass beide, gegenseitig sich abschwächend, in ein inneres Verhältniss zusammentreten, lässt Ritschl im Paulinismus selbst eine Veränderung vor sich gehen, welche auf dasselbe Resultat hinausläuft. Der Lehrbegriff des Apostels Paulus, behauptet Ritschl, biete an sich solche Seiten dar, welche eine einseitige Entwicklung seines Princips unumgänglich gemacht haben. Wenn auch das Nachlassen der ursprünglichen religiösen Energie unter den Christen im zweiten Jahrhundert nicht übersehen werden könne, so könne dennoch die einseitige Entwicklung des paulinischen Princips nur bedingt sein durch eine Einseitigkeit in der ursprünglichen Ausprägung durch seinen Urheber. Die Verwirrung der Ansichten über den nachapostolischen Entwicklungsgang der christlichen Anschauung sei zum grossen Theil dadurch verschuldet, dass man sich keine Rechenschaft darüber ablegte, dass und wie die paulinische Richtung über die ursprüngliche Gestalt, in welcher ihr Urheber sie dogmatisch ausgeprägt hatte, habe hinausgehen müssen, und in eine von ihrem ursprünglichen dogmatischen Gepräge sehr abweichende Gestalt gebracht worden sei. Als das reinere Motiv dieser Veränderung sei das Bedürfniss anzusehen, das paulinische Princip zu der Gestalt einer allgemein gültigen unmittelbaren Lebensnorm zu entwickeln, wozu zwei äussere Motive mitgewirkt haben, negativ die Schwierigkeit und Unpopularität der paulinischen Dialektik, positiv der Einfluss der evangelischen Tradition oder der Lehre Jesu, von welcher ganz unabhängig der paulinische Lehrbegriff sich gebildet habe [1]). Die Veränderung, durch welche der Paulinismus seine ursprüngliche Gestalt verlor, bestand darin, dass der Glaube nicht mehr der subjective Glaube an den Versöhnungstod Christi ohne Gesetz war, sondern der Glaube in weiterem Sinne in

1) Ritschl a. a. O. S. 23. 280 f.

seiner Beziehung auf Gott, welchem sodann die Befolgung des göttlichen Willens, oder des Gebotes Christi, als Mittel der Rechtfertigung, Erlösung und Beseligung im gesetzlichen Sinne zur Seite trat, und trotz der anfänglichen paulinischen Formel ein bedeutende Uebergewicht über den Glauben erhielt. Es ist daher nicht meh von einer Erlösung durch Christi Tod im Sinne des Paulus die Rec sondern die Liebe, die Kraft zu guten Werkèn vermittelt die gö liche Sündenvergebung. Diess ist wesentlich dasselbe mit d Formel πίστις καὶ ἀγάπη, welche Schwegler als das Ziel der En wicklung des Paulinismus und die Grundlage der gegenseitig Aussöhnung betrachtet, und da nun der Paulinismus an sich so ei seitig ist, dass die allgemein gültige unmittelbare Lebensnorm, d an die Stelle desselben trat, nicht durch innere Entwicklung, so dern nur durch einen Sprung aus ihm hervorgehen konnte, so hab wir auch hier dasselbe äussere Verhältniss der Elemente der beid Richtungen, wie bei Schwegler. Da ferner, wie Ritschl ausdrück lich behauptet, der paulinische Lehrbegriff ganz unabhängig vo der Lehre Jesu sich gebildet hat, so sieht man nicht, welches Rech Ritschl gerade hat, es Schwegler zum Vorwurf zu machen, das er in Unabhängigkeit nicht blos von dem innersten Lebenskern Jesu sondern auch von irgend einer durch Jesu Wirken hervorgehobene Idee den Paulinismus aufgefasst habe [1]. Dass die evangelisch Tradition oder die Lehre Jesu vermittelst des Lukasevangelium Einfluss auf jene spätere Gestaltung des Paulinismus gehabt habe ist gleichfalls eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen lässt, d ja, wie Ritschl selbst annimmt [2], die Darstellung der evangelische Geschichte im Lukasevangelium selbst nur der Reflex des ursprüng lichen Paulinismus ist. Je genauer man die Darstellung Ritschl analysirt, um so mehr zeigt sich, wie sie sich in Gegensätze auf löst, bei welchen man einen innern Zusammenhang der Entwicklun vermisst. Auf der einen Seite steht das Judenchristenthum mit de These: das Christenthum ist das alte Gesetz, auf der andern de Paulinismus mit der Antithese: das Christenthum ist der subjectiv Glaube an Christus ohne Gesetz. Während dem Judenchristenthu die innere Entwicklungsfähigkeit abgesprochen und das bewegend

1) A. a. O. S. 20.
2) A. a. O. S. 300.

Princip in den Paulinismus gesetzt wird, kann auch der letztere sich nicht naturgemäss entwickeln, da er zu schroff und einseitig ist, um eine allgemein gültige unmittelbare Lebensnorm aus sich hervorgehen lassen zu können. Der Paulinismus ist zwar die höher stehende Richtung, aber auch die Berechtigung des Judenchristenthums darf nicht verkannt werden. »Denn die Annahme absoluter Vollkommenheit und Lückenlosigkeit der paulinischen Lehre im orthodoxen Sinn ist schon durch die Achtung vor dem Christenthum der jüdisch gebliebenen Apostel verboten« [1]). Keine der beiden Richtungen ist also die absolut wahre, jede von beiden steht der andern mit gleicher Berechtigung gegenüber. Und »da nun Jesus in wesentlichen Punkten einen Gegensatz gegen den Mosaismus weder gewollt noch ausgesprochen hat, da ferner seine Lehre, gerade wegen dieses Charakters, die unmittelbare Grundlage des Judenchristenthums in seinem festen Unterschiede vom Paulinismus wurde« [2]), so kann man auch nach Ritschl nicht begreifen, dass doch aus dem ganz innerjüdischen Gedanken, dass Jesus der Messias sei, sich das Dogma und der reichgegliederte Organismus der katholischen Kirche entwickelt haben soll, und es ist in letzter Beziehung über das Bedenken nicht hinwegzukommen, ob Jesus oder Paulus der eigentliche Urheber des Christenthums ist [3]). In der gesetzlichen Auffassung des Christenthums, in dem Begriffe des neuen Gesetzes, in welchem die allgemein anerkannten Repräsentanten der altkatholischen Kirche, Irenäus, Tertullian, die Alexandriner Clemens und Origenes, mit dem Märtyrer Justin übereinstimmen, soll sich uns das Verhältniss der katholischen Kirche zu den apostolischen Lehrtypen, dem judenchristlichen und dem paulinischen, darstellen und daraus sich ergeben, dass diese Seite des Katholicismus, ungeachtet ihres unmittelbaren Gegensatzes gegen die paulinischen Grundsätze, doch nicht auf dem Judenchristenthum, sondern auf der paulinischen Richtung beruhe [4]). Wenn aber die veränderte Gestalt der letztern nur das schon angegebene äussere Motiv hatte, somit nicht aus dem Wesen des Paulinismus selbst hervorging, so kann man auch nicht sagen, dass die Entwicklung zum Katholicismus wesentlich auf der

1) A. a. O. S. 23.
2) A. a. O. S. 300.
3) A. a. O. S. 19.
4) A. a. O. S. 327.

paulinischen Richtung beruhe, sie kann ebenso gut auf der Grundlage des Judenchristenthums erfolgt sein, da eben das, was das Charakteristische des katholischen Christenthums sein soll, das Nebeneinandersein des Glaubens und des praktischen oder werkthätigen Verhaltens, in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit dem Charakter der alttestamentlichen Religion steht. Endlich ist in der RITSCHL'schen Darstellung auch keine Rücksicht darauf genommen, wie auch der persönliche Gegensatz der beiden Apostel Petrus und Paulus, in welchen der Gegensatz der beiden Richtungen gleich anfangs seine schärfste Spitze und seinen unmittelbarsten Ausdruck hatte, sich zuletzt so ausgeglichen hat, dass sich eben daran der völlige Uebergang der divergirenden Richtungen in die alle Gegensätze und Extreme versöhnende Einheit des Katholicismus am bestimmtesten fixiren lässt [1]).

1) Die zweite, durchgängig neu ausgearbeitete Auflage des RITSCHL'schen Werkes (Bonn 1857) soll eine Palinodie der ersten sein, indem RITSCHL jetzt erst diejenige Stellung des Gegensatzes gegen die Tübinger Schule erreicht zu haben behauptet, welche seinen Widerspruch zu einem principiellen und durchgreifenden mache (Vorrede V). Allein es ist weder der Widerspruch so principiell und durchgreifend, wie RITSCHL behauptet, noch die durchgängige Umarbeitung ein wirklicher Fortschritt, da die neue Stellung RITSCHL's für seine Auffassung und Darstellung des Urchristenthums nur eine um so grössere Reihe von Widersprüchen und Inconsequenzen zur Folge gehabt hat. Ueber die Stellung Jesu zum Gesetz wird zwar jetzt das gerade Gegentheil der früheren Ansicht behauptet, im Uebrigen aber ist der Hauptmangel, an welchem das Werk von Anfang an litt, völlig derselbe geblieben, die reine Aeusserlichkeit, in welcher die Gegensätze einander gegenüberstehen und zu keiner innern lebendigen Entwicklung kommen können. Zwischen den Uraposteln und Paulus soll kein fundamentaler Gegensatz sein, und doch bleibt zwischen ihnen der fundamentale Gegensatz des jüdischen Particularismus und des paulinischen Universalismus, und sosehr fehlt es hier an einem lebendigen Princip der geschichtlichen Bewegung, dass sogar geradezu Judenchristenthum und Paulinismus einer weiteren Entwicklung für gleich unfähig erklärt werden S. 271 f. 282. Man vergl. hierüber und über andere, dieselbe Frage betreffende Erscheinungen, meine, durch die UHLHORN'sche Abhandlung in den Jahrb. für deutsche Theol. 3, 2. 1858, S. 280 f. „Die älteste Kirchengeschichte und die Darstellung der Tübinger Schule," veranlasste Schrift: die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen 1859. Auch HILGENFELD in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858: Das Christenthum und seine neuesten Bearbeitungen von LECHLER und RITSCHL, sagt S. 381 sehr

Hiemit sind die Hauptpunkte kurz bezeichnet, die in der folgenden Darstellung nicht aus dem Auge gelassen werden dürfen, wenn sie der Aufgabe, die geschichtliche Entwicklung aller dieser Gegensätze in ihrem innern Zusammenhang zu verfolgen, entsprechen soll.

Der Ausgangspunkt sind die schon bezeichneten Gegensätze, das Resultat ist ihre Ausgleichung und Aufhebung, es müssen also vermittelnde Momente dazwischen liegen und es ist an sich nichts wahrscheinlicher, als dass die Vermittlung nicht blos von der einen der beiden Seiten, sondern von beiden auf verschiedene Weise ausging, beide Theile, in der mehr oder minder bewussten Voraussetzung ihrer Zusammengehörigkeit, in dem lebendigen Process einer sich gegenseitig bedingenden geschichtlichen Entwicklung in einander eingreifen. Wie wäre aber ein solcher Process, ohne welchen doch das thatsächliche Resultat, die Entstehung einer christlichen katholischen Kirche, nie hätte zu Stand kommen können, möglich gewesen, wenn beide, Judenchristen und Heidenchristen, so schroff und abstossend einander gegenüberstanden, dass das Judenchristenthum in allen seinen Gestalten einer weitern Entwicklung unfähig war, und der Zusammenhang, welcher auf der Seite des Paulinismus das katholische Christenthum mit dem apostolischen verknüpft, nur in der Unfähigkeit der Heidenchristen bestand, die nur aus dem A. T. verständlichen Grundvorstellungen der Apostel von der göttlichen, durch Christus vermittelten Begründung des religiösen Verhältnisses richtig und lebendig zu reproduciren? Der ganze Gesichtspunkt, aus welchem diese Verhältnisse aufzufassen sind, ist verfehlt, wenn man meint, es habe sich zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Parteien vor allem um dogmatische Gegensätze, um eine so oder anders versuchte Formulirung des Verhältnisses der jüdischen Gesetzeslehre und der paulinischen Glaubenslehre gehandelt. Man suche nur nicht das bewegende Princip in dem Kreise abstracter Vorstellungen, die sich zu indifferent zu einander verhalten, um etwas Neues und Lebenskräftiges aus sich zu erzeugen, sondern in dem concreten Mittelpunkt lebendig in einander eingrei-

richtig, dass bei Ritschl wie bei Lechler die Entwicklung des Heidenchristenthums und Judenchristenthums zum Katholicismus als ein blinder Zufall erscheine.

fender Gegensätze, da, wo das Christenthum, mitten hineingestel zwischen die herrschenden Zeitmächte, sich den Boden seiner Exi stenz erst erkämpfen und die seine geschichtliche Entwicklung be dingenden Formen sich selbst erst schaffen musste. Nachdem einm Paulinismus und Judenchristenthum in offenem Gegensatz einande gegenüberstanden, waren das treibende Princip jene Judaisten, di dem Apostel Paulus auf allen Punkten seines Wirkungskreises m dem entschiedensten Widerspruch entgegentraten, und es gibt kein grösseren Beweis der Entwicklungsfähigkeit des Judaismus als d unläugbare Thatsache, dass es ihm nicht schwer fiel, selbst lebh vertheidigte Positionen aufzugeben, sobald er darin das Mittel sa das Uebergewicht über den Paulinismus mit um so besserem Erfo zu behaupten. Nur hieraus lässt sich erklären, dass an der Stel der Beschneidung mit Einem Male die Taufe erscheint. Die jerus lemischen Judenchristen traten zuerst mit der absoluten Forderu der Beschneidung auf, welcher sich auch die Heiden unterzieh sollten, und selbst von den ältern Aposteln können wir nicht a nehmen, dass sie ursprünglich nicht dieselbe Ansicht hatten; no im Galaterbrief machen die judenchristlichen Gegner des Apost die Beschneidung als die absolute Bedingung geltend, ohne welc man nicht selig werden könne. Wo ist aber seitdem noch von d Beschneidung, als einer von der judenchristlichen Partei im Ganz gemachten Forderung, in demselben principiellen Sinne die Red Selbst in den pseudoclementinischen Schriften wird der Beschne dung nicht mehr als eines Grundartikels des Judenthums gedacl und nur da und dort blickt ihre alte Bedeutung noch durch, wie der Contestatio in der Bestimmung, dass die von Petrus de Jacobus geschickten Schriften nur einem guten und frommen, zu Lehren entschlossenen, beschnittenen Glaubigen mitgetheilt werd sollen. Es ist hieraus mit Recht zu schliessen, dass die Jude christen selbst die Nothwendigkeit der Beschneidung fallen liesse und es kann diess nur daraus erklärt werden, dass sie, nachd die Heidenbekehrung ohne die Beschneidung so grosse Fortschri gemacht hatte, es selbst für unmöglich halten mussten, auf etw zu beharren, was nun einmal durch alles, was indess unter d Heidenchristen geschehen, factisch aufgehoben war. Wie sie di auch mit ihrer Ansicht von der Nothwendigkeit der Beobachtu des Gesetzes vereinigen mochten, es kann nur als ein dem pauli

niversalismus gemachtes Zugeständniss angesehen werden,
uch diess zusammenzuhängen scheint, dass auf dieselbe
wie von der Beschneidung nicht mehr die Rede ist, nun die
ine analoge religiöse Bedeutung erhält. Irgend eine Form
nahme der Heiden in die messianische Gemeinschaft musste
h haben; welche andere konnte dazu passender sein als die
Ohne Zweifel steht ihre allgemeinere Einführung und höhere
: Bedeutung in einem sehr engen Zusammenhang mit der
ng der Heiden. Scheint diess doch auch schon der Apostel
nzudeuten, wenn er zu einer Zeit, in welcher noch die Be-
ing zur absoluten Bedingung der Seligkeit gemacht wurde,
'e für die Bedingung der Gemeinschaft mit Christus erklärt
27. Wer einmal, sagt er, auf Christus getauft ist, hat
angezogen, und es ist kein Unterschied mehr zwischen
nd Heiden. Wie also die Beschneidung zum Juden macht,
man durch die Taufe Christ. Auch im Evangelium Matth.
steht der ohne Zweifel nur der letzten Redaction des Evan-
angehörende Taufbefehl in der engsten Verbindung mit dem
er allgemeinen Heidenbekehrung.. Wie diese Bedeutung der
lie sie der Natur der Sache nach zuerst nur bei den Heiden-
haben konnte, auch von den Judenchristen anerkannt
ist aus den pseudoclementinischen Homilien zu sehen, welche
fe zwar nur das von Gott angeordnete Mittel zur Ablegung
lenthums (ἀφελληνισθῆναι) nennen, aber als die nothwendige
ing betrachten, unter welcher der Mensch allein die Sünden-
ing und künftige Seligkeit erlangen kann [1]). Die Beschnei-
ar demnach von den Judenchristen selbst aufgegeben, sobald
andere ihr gleichbedeutende, von ihnen selbst anerkannte
er Erlangung der Heilsgewissheit gab. Bei den Heidenchri-
rde so die Taufe von selbst der Ersatz der Beschneidung;
enchristen hatten als geborne Juden einen solchen Ersatz
öthig; je geringer aber in der Folge die Zahl derer war,
als geborene Juden das Christenthum annahmen, um so mehr
nun die Taufe die allgemeine Form des christlichen Bekennt-
n demselben Sinne werden, in welchem bei den Juden die

Iom. 13, 9. 11, 24 f.

Beschneidung das charakteristische Merkmal ihrer Religion war [1]). An der Frage über die Beschneidung brach sich demnach zuerst die absolute Macht des Judenthums, und wenn es auch in der Folge noch immer Judenchristen gab, welche nicht nur für sich selbst auf der absoluten Gültigkeit des Gesetzes beharrten, sondern auch mit den Heidenchristen keine Gemeinschaft haben wollten, welche nicht auf dieselbe Weise, wie sie, das Gesetz beobachteten, so war diess nur die strengere Classe, welcher eine andere milder denkende gegenüberstand, die an die Heidenchristen keine solche Forderung machte und sie gleichwohl als christliche Brüder anerkannte [2]). Ganz jedoch konnte auch diese Classe von Judenchristen den Heidenchristen die Rücksicht auf das Gesetz nicht erlassen. Um einer völligen Entbundenheit vom Gesetz zu begegnen, sollten wenigstens die Bestimmungen gelten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte als Beschlüsse seines angeblichen Apostelconcils aufführt, die aber, wie längst gezeigt worden ist [3]), in dieser Weise von den Aposteln nicht gefasst worden sein können, sondern nur das zur Praxis gewordene Minimum der von Seiten der Judenchristen an die Heidenchristen gemachten Gesetzesforderungen enthalten. Es sind dieselben Bedingungen, unter welchen die Israeliten die Proselyten

---

1) Nach den Recognitionen sollte die Taufe ein Ersatz für die aufhörenden Opfer sein, 1, 39: Ut tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus, impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui eos primo per misericordiam Dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri, baptisma eis per aquam statuit. So betrachtet, konnte die Taufe auch für Judenchristen, die als geborene Juden keines Ersatzes für die Beschneidung bedurften, ihre religiöse Bedeutung gewinnen. Es ist diess ohne Zweifel essäisch-ebionitischen Ursprungs; schon bei den Essenern beruhten ihre religiösen Waschungen mit ihrer reinigenden und entsündigenden Kraft auf ihrer Verwerfung des mosaischen Opfercultus, woraus sich sodann auch um so natürlicher erklärt, wie bei den Elkesaiten die sündenvergebende Taufe selbst auch eine wiederholbare wurde. Vgl. Ritschl, Zeitschr. für hist. Theol. 1853, S. 582 f.; altkath. Kirche 2. A. S. 188. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858, S. 422 f. In keinem Fall steht die Beziehung der Taufe auf die Opfer (man vgl. über die Stelle der Recogn. Uhlhorn a. a. O. S. 251; Ritschl, altkath. Kirche 2. A. S. 239) der Annahme entgegen, dass die Taufe der eigentliche Ersatz für die Beschneidung sei.

2) Vergl. Justin Dial. c. Jud. Tryph. c. 47.

3) Vergl. meinen Paulus S. 104 f. Zeller, die Apostelgesch. S. 228

rs unter sich aufnahmen (4 Mos. 17, 8—16. 18, 26 [1]), und
en demnach hieraus, wie die Judenchristen zwar den Stand-
es Gesetzes behaupteten und ihr Verhältniss zu den Heiden-
nur nach solchen Normen bestimmen konnten, welche das
für eine Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden als gültig
e, aber es war nun doch das Aeusserste nachgelassen, was
en des Judenchristenthums den Heidenchristen nachgelassen
konnte, und wofern nur die Heidenchristen an diese Bestim-
sich hielten, stand der gegenseitigen Gemeinschaft der Ju-
sten und Heidenchristen, welche die Beschneidungsfrage
ine so weite Kluft zu trennen schien, kein weiteres Hinder-
Wege. Wie somit für die Judenchristen der am Heiden-
thum genommene Anstoss gehoben ist, sobald sie in den
christen Proselyten des Thors sehen können, so handelte es
erhaupt in dem Verhältniss des Judenchristenthums zum Pau-
s so oft nur um eine dem religiösen Bewusstsein der Juden-
i zusagende Form der Anschauung. Hätten sie doch sogar,
es einmal ausserhalb des Judenthums und ganz unabhängig
a eine neue christliche Welt gab, deren Dasein nun eine
gegebene, nicht mehr rückgängig zu machende Thatsache
en ganzen paulinischen Universalismus sich angeeignet, wenn
· Urheber desselben nicht Paulus, sondern Petrus gewesen
Denn was ist es anders, als eine Uebertragung des paulini-
Universalismus von Paulus auf Petrus, wenn in den pseudo-
tinischen Schriften Petrus der eigentliche Heidenapostel ist,
Bestimmung es ist, zu den Völkern zu reisen, welche viele
behaupten, und ihnen die Lehre zu verkündigen, dass nur
t ist, welcher Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist,
Ien hat, damit sie durch Liebe zu ihm selig werden kön-
' Denselben Kreis der Thätigkeit, in welchem der Apostel
unter den Völkern umherreiste, um sein Evangelium zu ver-
en, beschreibt in den pseudoclementinischen Schriften der
l Petrus, und auch er kann als Heidenapostel seinen, ihn von
u Stadt, von Land zu Land weiter führenden Lauf zuletzt nur

———

Vergl. Ritschl a. a. O. S. 117 f. 2. A. S. 129 f.
Hom. 3, 59. Vergl. Recogn. 3, 56. 7, 7. 10, 16.

in Rom beendigen[1]). Freilich erhält hier die Heidenmission
Apostels Petrus, indem er seinem Widersacher, dem Magier Sim
auf dem Fusse folgt, um seine falsche Lehre zu widerlegen und
Völker von ihr zu der Lehre des wahren Propheten zu bekehr
den Charakter einer reagirenden Thätigkeit, er will zunächst
wieder gut machen, was der falsche Apostel vor ihm verdor
hat, allein es ist eben diess nur die Form, unter welcher dem A
stel der Judenchristen das Werk und Verdienst des Heidenapo
zugeeignet werden sollte. Die Sache selbst lassen sie sich gern
fallen, es ist, wie sie wohl wissen, nicht mehr die Zeit, eine Fo
rung an die Heiden zu machen, durch die ihnen ihr Eintritt in
messianische Reich unmöglich gemacht oder zu sehr ersch
würde, die Heidenbekehrung ist eine Thatsache, gegen deren fact
Realität nichts eingewendet werden kann, sie muss also als gesch
anerkannt werden, nur soll sie nicht durch einen von der Aucto
der judenchristlichen Apostel nicht anerkannten Apostel gesch
sein. Um daher nicht blos mit demjenigen nachzukommen,
schon nach der Ansicht und Praxis der aus den Briefen des Apo
bekannten Gegner die Voraussetzung war, unter welcher allein
Bekehrung der Heiden eine berechtigte sein konnte, sondern
wahren Heidenapostel selbst zu beseitigen, ihn völlig in Verges
heit zu bringen und nicht einmal seinen Namen auf die Nach
kommen zu lassen, wird ihm ein anderer untergeschoben, der
der Gegenstand des allgemeinen Hasses und Abscheus sein k
der Name eines Irrlehrers, durch dessen Bekämpfung der legi
Apostel vollbracht hat, was der illegitime falsche gethan h
sollte. Nur aus dem Interesse, den Namen des Apostels wo mög
auf immer aus dem Gedächtniss der Menschen auszulöschen,
sich der bittere feindliche Hass erklären, mit welchem die pse
clementinischen Schriften zu einer Zeit, in welcher man in
grössten Theil der christlichen Welt über diesen Gegensatz s
hinweggekommen war, die alten gehässigen Beschuldigungen g
den Apostel Paulus auffrischten und verstärkten. Es ist diess
so auffallender, da der in diesen Schriften zu so hoher Bedeu

1) Vgl. den Brief des Clem. an Jacob. c. 1, wo von Petrus gesagt
dass er τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φ
κελευσθεὶς καὶ κατορθῶσαι δυνηθεὶς — μέχρις ἐνταῦθα τῇ Ῥώμῃ γενόμενος θ
λήτῳ διδασκαλίᾳ σώζων ἀνθρώπους, αὐτὸς τοῦ νῦν βίου βιαίως τὸ ζῆν μετήλ

ne Clemens nicht nur als geborener Heide und als der
ɣ aller durch den Apostel Petrus bekehrten Heiden [1]) der
:he Vermittler der Heidenchristen und Judenchristen ist, son-
uch als der in alle hellenische Bildung Eingeweihte [2]) und
das auf diesem Wege in ihm geweckte religiöse Interesse
ristenthum Zugeführte und in die engste Verbindung mit dem
l Petrus Gekommene die Vergeistigung des Christenthums
alle besseren Elemente, die es aus dem Heidenthum in sich
men konnte, in seiner Person repräsentirt. Ja, das Christen-
rscheint hier schon in der geschichtlichen Erzählung, auf
r die Anlage dieser Schriften beruht, als die Religion, in
r alles Edle der menschlichen Natur sich vereinigt, die Ge-
n und auf die verschiedensten Lebenswege Verirrten sich
zusammenfinden, um als Glieder einer und derselben Fa-
ırer zum Wesen der Menschen selbst gehörenden Verwandt-
sich bewusst zu werden, und in diesem Bewusstsein den
ı der Seele und die höchste Beruhigung über alle Führungen
ebens zu gewinnen [3]). Wie stimmt alles diess zu einer so
öhnlichen Antipathie gegen den Apostel Paulus? [4])
ann man auch darin in jedem Fall nur einen Beweis der Ener-
ıen, mit welcher das Judenchristenthum nichts unversucht
um auch dem Paulinismus gegenüber den Anspruch auf Su-
tät um jeden Preis zu behaupten und die Herrschaft über die
che Welt sich nicht entreissen zu lassen, so ist auch in der
selbst wenn man die Sache nur nach dem geschichtlichen

Ep. Clem. ad. Jac. c. 3.

Hom. 1, 3. 4, 7: Κλήμης — πάσης ἑλληνικῆς παιδείας ἐξησκημένος.

Vergl. die christliche Gnosis S. 372 f. Hilgenfeld, die apostol. Väter f.

Dass die so feindselige Antipathie gegen den Apostel Paulus nicht der specifischen Eigenthümlichkeit dieser Schriften gerechnet werden rhellt aus der gegebenen Nachweisung des Ursprungs der Simonsage. rossen Contrast mit der exclusiven Einseitigkeit gegen den Apostel bildet die weite Liberalität, mit welcher die Homilien in ihrem Dringen Werkthätige den Universalismus des Christenthums zu einer Lehre en, nach welcher zwischen Judenchristen und Heidenchristen, selbst n Juden und Heiden kein Unterschied sein soll, wofern sie nur thun, ıen befohlen ist und den nicht hassen, den sie nicht kennen. Hom. l, 16. Die chr. Gnosis S. 363 f.

Erfolg beurtheilt, der Einfluss des Judenchristenthums auf die Gestaltung der christlichen Kirche nicht hoch genug anzuschlagen. Stellt sich uns doch das Judenthum erst in seiner Verjüngung und Fortentwicklung zum Judenchristenthum in dem vollen Glanze seiner weltgeschichtlichen Bedeutung dar. Woher stammen denn alle jene theokratischen Institutionen und aristokratischen Formen, durch welche die katholische Kirche die Elemente einer Organisation erhielt, die alle Bedingungen einer die Welt überwindenden Macht in sich schlossen, woher anders als aus dem Judenthum? Ist der Episcopat der eigentliche Mittelpunkt und Träger des Katholicismus, das organisirende und beseelende Princip des ganzen Gesellschaftskörpers, so sieht man schon in den ersten Anfängen der bischöflichen Verfassung, in welcher der Bischof für jede einzelne Gemeinde in der concretesten Erscheinung eben das zu werden im Begriff war, was auf der Grundlage des jüdischen Messiasbegriffs Christus für die allgemeine Kirche auf der höchsten Stufe ist, die ganze päpstliche Hierarchie des Mittelalters vor sich. Das ist die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Judenchristenthums, der dem Judenthum angeborene Trieb nach einer theokratischen Weltherrschaft, welcher mit derselben Energie, mit welcher er an der Eigenthümlichkeit seines Princips festhält, sich nach aussen erweitert und zur realsten Weltmacht constituirt. Hatte der Paulinismus durch seine Heidenmission den Boden für das katholische Christenthum in der grossen Masse derer gewonnen, die aus allen Völkern und Stämmen, allen Nationen und Zungen zu der Urgemeinde der Versiegelten [1]) hinzukamen, so war es das Judenchristenthum, das mit seinen organisirenden Formen das hierarchische Gebäude auf demselben aufführte. So überwiegend aber nach dieser Seite hin die Einwirkung des Judenchristenthums war, so behauptete dagegen auch der Paulinismus sowohl das errungene Recht, als auch die Superiorität seines Princips. Wie er zuerst den christlichen Universalismus für das allgemein christliche Bewusstsein principiell dadurch begründete, dass er die aristokratischen Ansprüche des jüdischen Particularismus widerlegte und in ihrer tiefsten Wurzel vernichtete, so blieb ihm auch

---

1) Apok. 6, 9. wo ächt aristokratisch und hierarchisch im Unterschied von der Zwölfzahl der Stämme Israel's, in welcher jeder seine bestimmte Zahl und Stelle hat, die Heiden nur die grosse ungezählte Menge sind.

für alle Zukunft der Kirche vorbehalten, immer wieder mit derselben Schärfe und Entschiedenheit einzugreifen, so oft der hierarchische Katholicismus das evangelische Christenthum überwucherte und das urchristliche Bewusstsein in seinem innersten Grunde verletzte. In allen Fällen dieser Art konnte man nur zu denselben einfachen Grundwahrheiten zurückkehren, durch welche der Apostel Paulus vom Standpunkt des sittlichen Bewusstseins aus gezeigt hatte, dass zwischen Juden und Heiden vor Gott kein Unterschied sei. Im Uebergang zur katholischen Kirche entwickelte sich, wie mit Recht gesagt worden ist [1], der Paulinismus zu einer allgemeinen Lebensnorm, in welcher die Rechtfertigungslehre mehr zurücktrat und der Glaube Hand in Hand mit den Werken ging. Allein es ist diess kein Aufgeben des Princips, kein Abfall oder Rückschritt, sondern es kommt nur darauf an, sich über das Verhältniss, in das schon der Apostel selbst Glauben und Werke zu einander setzte, richtig zu verständigen [2]. Die Schärfe seiner Rechtfertigungslehre kehrt der Paulinismus nur dann hervor, wenn er mit dem Judenchristenthum um den Boden seiner Existenz und seine principielle Berechtigung kämpfen muss, und nur der Energie, mit welcher der Apostel diesen Kampf führte, hat es der Paulinismus zu verdanken, dass er gegen das noch so übermächtige Judenchristenthum sich behaupten konnte. Sobald aber dieses Ziel errungen war, konnte auch der Paulinismus, wie ja auch schon der Apostel selbst den sittlichen Werth der Werke anerkannt und nicht blos vom Glauben schlechthin, sondern auch von einem durch Liebe sich bethätigenden Glauben gesprochen hat, den Werken ihre Berechtigung neben dem Glauben zugestehen. Der Fehler war nur, dass der Paulinismus nicht mit derselben Schärfe seiner Rechtfertigungslehre hervortrat, sobald das Judenchristenthum in irgend einer Form auf's Neue einzudringen im Begriff war, wie diess schon in der nachapostolischen Zeit in der hierarchisch sich gestaltenden Kirche geschehen ist [3].

Ist hiemit der principielle Gesichtspunkt festgestellt, von welchem aus das innere Verhältniss der zwar wesentlich verschiedenen, aber auch wesentlich zusammengehörenden Elemente des geschicht-

---

1) S. oben S. 96.

2) Vergl. meine Abhandlung über den Römerbrief a. a. O. S. 184: Die Werke und der Glaube.

3) Vergl.: Die Tübinger Schule S. 83 f. 65 f.

lich sich entwickelnden Christenthums aufgefasst werden muss, so ergibt sich hieraus die Aufgabe, die zunächst an die apostolische Zeit sich anschliessenden kanonischen Schriften unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und sie demnach darauf anzusehen, wie sie sich zu der einen oder andern Seite dieses Vermittlungsprocesses verhalten, ob das Interesse der Vermittlung einen mehr paulinischen oder mehr judaistischen Character an sich trage, und wie weit sie Ideen und Anschauungen enthalten, die sich entweder mehr nur auf einzelne untergeordnete Momente beziehen, oder von einem höhern Standpunkt aus die Nothwendigkeit einer einigenden und versöhnenden Vermittlung zu begründen suchen.

Unter den hier zunächst in Betracht kommenden Schriften is ohne Zweifel dem Hebräerbrief der Zeit und der Sache nacl die erste Stelle einzuräumen.

Das Zeugniss, das schon die alte Kirche dem Briefe ausstellte wenn ein so grosser Theil derselben ihn den paulinischen Briefe beizählte, scheint sehr dafür zu sprechen, dass er, wenn auch nich von dem Apostel selbst verfasst, doch wenigstens ein Erzeugnis des Paulinismus ist, und der Verfasser selbst kommt, wie es schein dieser Meinung entgegen, da er bei der ausdrücklichen Erwähnun des Bruders Timotheus (13, 23) doch nur die Absicht haben kann sein Schreiben als ein aus der nächsten Umgebung des Apostel Paulus gekommenes zu bezeichnen. Demungeachtet kann es, wen man die Anschauungsweise des durchaus auf dem Standpunkt de alten Bundesvolkes stehenden Verfassers und die ganze Haltung un Tendenz seines Briefs genauer erwägt, nicht wohl einem weiter Zweifel unterliegen, dass er ein Product des Judenchristenthums nicht des Paulinismus ist; nur ist diess sogleich näher so zu bestim men, dass es keineswegs das schroffe, exclusive Judenchristenthur ist, welchem er seine Entstehung verdankt, sondern ein freieres un geistigeres, das weit genug ist, um den Paulinismus selbst schon z seiner Voraussetzung zu haben. Wenn uns auch in dem Briefe nir gends die specifisch paulinischen Begriffe und Lehrformeln begeg nen, so enthält er dagegen auch nichts ihnen Widerstreitendes, e bekennt sich nicht ausdrücklich zum paulinischen Universalismu ebenso wenig aber auch zum jüdischen Particularismus, er ist vie mehr mit dem Apostel Paulus ganz in der Ansicht einverstande dass das Judenthum nur einer sehr untergeordneten, unvollkommen

und vergänglichen Stufe der religiösen Entwicklung angehöre, auf welche erst eine höhere, vollkommenere Religionsverfassung von ewiger Dauer folgen müsse. Es sind also im Allgemeinen dieselben Gegensätze, in die sich der Apostel Paulus hineinstellt; das Eigene ist jedoch, dass der Verfasser des Hebräerbriefs sogleich auch eine Vermittlung der Gegensätze gibt, durch die er sich über den Apostel Paulus stellt, aber freilich nur so, dass er die die Vermittlung der Gegensätze bedingende Grundanschauung nur auf der Seite des Judenthums zu finden weiss. Diese Anschauung ist mit einem Worte das Priesterthum. Christus ist wesentlich Priester, auch das Judenthum hat sein Priesterthum und auf das Wesen des Priesterthums lässt sich so alles zurückführen, was Christenthum und Judenthum sowohl unterscheidet als einigt. Schon dadurch ist dem Gegensatz, der vermittelt werden soll, seine schärfste Spitze genommen. Es ist kein so unmittelbarer und ausschliessender Gegensatz, wie zwischen dem Glauben und den Werken des Gesetzes, sondern ein solcher, welcher bei aller tieferen Bedeutung, die er in sich schliesst, doch zunächst als ein blos gradueller und relativer genommen werden kann. Die beiden Glieder des Gegensatzes sind nur das vollkommene und unvollkommene Priesterthum: auch das Judenthum ist an sich dasselbe, was das Christenthum ist, es ist nur in ihm noch unvollkommen und mangelhaft, was erst im Christenthum zu seiner Vollendung kommt. Der Verfasser des Hebräerbriefs bleibt jedoch nicht blos dabei stehen; über das unvollkommene und vollkommene Priesterthum stellt er noch etwas Anderes, in welchem erst, als dem Höheren, die beiden Glieder des Gegensatzes sich zur Einheit zusammenschliessen. Es ist diess das Priesterthum Melchisedeks. Ueber dem levitischen Priesterthum steht das Priesterthum Melchisedeks, und der Unterschied zwischen dem Priesterthum Christi und dem levitischen ist eben diess, dass er ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist[1]. In diesem Zurückgehen auf einen, über das levitische und mosaische Judenthum hinausliegenden alttestamentlichen Standpunkt scheint der Verfasser des Hebräerbriefs nur dem Vorgang des Apostels Paulus zu folgen, der ja auch über das Gesetz und die Gesetzesgerechtigkeit den Glauben Abrahams stellte und in dem Glauben der Christen die schon dem Abraham

1) Hebr. 4, 14. 5, 6. 6, 20. 7, 1 f.

gegebene Verheissung in Erfüllung gehen sah. Es findet aber dabei doch ein wesentlicher Unterschied statt. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs das Priesterthum Melchisedeks, das levitische und das Priesterthum Christi in Eine Reihe zusammenstellt, so fällt dabei von selbst die Continuität der durch das Ganze hindurchgehenden Hauptidee in die Augen; wenn dagegen der Apostel Paulus zwischen die Verheissung Abrahams auf der einen und ihre Erfüllung in Christus auf der andern Seite das Gesetz hineinstellt, so sieht man nicht, wie es auf diese Weise hereinkommt; es scheint ja nur dazu da zu sein, um Verheissung und Erfüllung auseinanderzuhalten, der Apostel selbst bezeichnet es als etwas blos Hinzugekommenes, und wenn er, um diese Zwischenstellung zu motiviren, sogar sagt, das Gesetz sei der Uebertretungen wegen gegeben, um der Sünde ihren vollen Verlauf zu lassen (Gal. 3, 19 f.), so scheint hiemit nur der völlige Bruch mit dem gesetzlichen Judenthum erklärt zu sein. Diese Meinung kann auf dem Standpunkt des Hebräerbriefs nicht entstehen. Er begegnet ihr durch die Idee des Priesterthums, die dem Apostel Paulus noch ganz ausserhalb seines Ideenkreises liegt. Dem Apostel ist das Judenthum wesentlich Gesetz, und am Gesetz stellt sich ihm nur sein negatives Verhältniss zum Christenthum dar. Bei dem Verfasser des Hebräerbriefs erhält alles, was er gegen das Gesetz geltend macht, wenn auch er es fleischlich, schwach und nutzlos nennt, weil es nichts zu Stande bringt, 7, 16 f., eine ganz andere Bedeutung ebendadurch, dass er es nur unter Voraussetzung der Idee des Priesterthums sagt. Er selbst bezeichnet den Unterschied seines Standpunkts von dem des Apostels treffend, wenn er sagt 7, 12: »die Veränderung des Priesterthums habe nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes zur Folge.« Das Priesterthum ist ihm also das Primäre, von welchem die ganze Betrachtung ausgeht, das Gesetz ist das Secundäre, das letztere muss nach dem erstern sich richten. Die Idee des Priesterthums hat für ihn eine so hohe und absolute Bedeutung, dass sich ihm von ihr aus seine ganze Weltanschauung und Auffassung des Christenthums gestaltet. Was aber jener Idee selbst erst ihre volle reale Bedeutung gibt, ist, dass ihm an dem Priester nach der Ordnung Melchisedeks und seiner Identität mit Christus das typische Verhältniss von Bild und Sache als das seinen Standpunkt Bedingende zur Anschauung kommt. Alles, was in die Sphäre der alttestamentlichen Religion gehört, hat eine

auf das Christenthum sich beziehende ideelle, typische, bildliche Bedeutung; nur ist in dem Bildlichen selbst wieder zwischen Urbild und Abbild zu unterscheiden. Das eigentliche Judenthum ist nur das Abbild, der Schatten, der Reflex einer über ihm stehenden urbildlichen Religion, aus welcher solche Urbilder, wie der Priester Melchisedek, in dasselbe hereinragen. Was das Christenthum seinem wahren Wesen nach ist, auch im Unterschied vom Judenthum, ist in jenen Urtypen ideell und an sich schon enthalten. Indem so das eigentliche Judenthum das gesetzliche, levitische, zwischen der alttestamentlichen Religion, als dem ideellen Christenthum, und dem geschichtlichen in der Mitte steht, erscheint es selbst nur als der Abfall von der Idee, als der Schatten derselben, als die noch unwahre Gestalt der noch verhüllten wahren Religion, durch welche die Idee sich hindurchbewegen muss, um zu ihrer wahren geschichtlichen Verwirklichung, ihrer Vollendung im Christenthum zu gelangen. Es ist somit überhaupt die ganze Welt- und Religionsgeschichte der Process der durch Judenthum und Christenthum als ihre Momente sich hindurchbewegenden und im Christenthum mit ihrem concreten Inhalt sich erfüllenden Idee der Religion. Was in der Weltanschauung des Apostels Adam und Christus sind, oder der erste und zweite Adam, welche nur in dem Menschen vom Himmel (1 Cor. 15, 47.), eine, dem Melchisedek analoge, über dem Gegensatz stehende, urbildliche Einheit haben, sodann aber ganz besonders die Gegensätze zwischen Sünde und Gnade, Tod und Leben, ist auf dem Standpunkte des Hebräerbriefs das durch die Vermittlung seines Abbildes sich realisirende Urbild. Man kann daher den Unterschied kurz als den des ethischen und des metaphysischen Interesses bezeichnen. Sosehr beide, Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs, darin einander gleichstehen, dass sie das Verhältniss des Judenthums und Christenthums von dem Standpunkt einer höhern, über beiden stehenden Weltanschauung aus zu begreifen suchen, so sehr gehen sie in allen einzelnen Hauptpunkten auseinander. Was bei dem Apostel Paulus die innerste subjectivste, in der Tiefe des sittlichen Bewusstseins wurzelnde Bedeutung hat, ist für den Verfasser des Hebräerbriefs eine rein theoretische Frage, und es kommt bei ihm alles zuletzt nur auf die Reflexion hinaus, dass es ein Widerspruch mit der objectiven Weltbetrachtung ist, das Unvollkommene dem Vollkommenen, dem Wesen der Sache selbst das

blosse Schattenbild vorzuziehen. Von allen zur paulinischen Anthropologie gehörenden sittlichen Begriffen, von der die Gesetzeserfüllung unmöglich machenden Gewalt der Sünde, der Macht des Fleisches über den Geist und der dadurch bedingten allgemeinen Sündhaftigkeit, weiss der Verfasser des Hebräerbriefs nichts; auch ihm ist zwar der Tod Christi ein Opfer zur Versöhnung, aber Christus ist nicht der Eine, der für alle gestorben ist, damit alle in ihm gestorben sind, und während es für den Apostel so wenig andere Opfer zur Versöhnung der Sünde gibt, dass er auch die Opfer des A. T. nur zu den Werken des Gesetzes rechnet, ist dem Hebräerbrief alles an der Vergleichung der Opferanstalten des A. T. mit dem Opfertode Christi gelegen, um zu zeigen, dass wenn auch da Judenthum in seiner Weise auch schon alles enthielt, was zu Wesen der Religion gehört, das Christenthum doch alles weit besser und vollkommener hat. In einer so durchgeführten Symbolik werden beide Religionsanstalten einander so nahe gerückt, dass der qualitative Unterschied, so wenig er auch der Natur der Sache nach verkannt werden kann, doch immer wieder gegen den quantitativen[1] zurücktritt, und je mehr so in dem einen schon sein soll, was i dem andern ist, wird in dieser Analogie die intensive Bedeutung der specifischen paulinischen Begriffe verallgemeinert und verflacht wie am deutlichsten am Begriff des Glaubens zu sehen ist, wenn e schon im alten Bunde denselben seligmachenden Glauben gab, wie im neuen (11, 1 f.), und der Inhalt des Glaubens nur darin besteht dass Gott ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wir (11, 6. 26). Wie auf diese Weise auf der Grundlage der ächtjüdischen Idee des Priesterthums das Verhältniss von Bild und Sache das die Weltanschauung des Hebräerbriefs bestimmende Princip ist so gehört zu seiner eigenthümlichen Auffassung des Christenthum als ein weiteres, wichtiges Moment auch noch diess, dass ihm da Verhältniss von Bild und Sache auch gleichbedeutend ist mit de Verhältniss der jetzigen und der künftigen Welt. Nach der Grundanschauung des Briefs ist in der jetzigen zeitlichen Welt so weni etwas Wahres und Bleibendes, dass alles erst in der künftigen z

1) Daher die immer wiederkehrenden Comparative: das Christenthum i ἐπεισαγωγὴ χρείττονος ἐλπίδος, eine χρείττων διαθήχη, 7, 19. 22., Christus hat ei διαφορωτέρα λειτουργία u. s. w. 8, 6., er ging ein διὰ τῆς μείζονος χαὶ τελειοτέρ σχηνῆς 9, 11., seine θυσίαι sind χρείττονες 9, 23. u. s. w.

seiner Vollendung kommt. Da aber nur das sich vollenden kann, was an sich das Princip der Vollendung in sich hat, so ist es in letzter Beziehung der Gegensatz des Himmlischen und Irdischen, worauf alles zurückzuführen ist. Das Himmlische ist das Vollkommene, das an sich Seiende, das wahrhaftige, urbildliche Sein (9, 11. 24. 10, 1), und da nun dem Urbild das Abbild gegenübersteht und die jetzige Welt nur der Reflex der urbildlichen ist, so kann alles erst in der künftigen Welt zu einer Realität gelangen. Auch das Christenthum hat daher alle seine Realität erst dort, es ist mit der künftigen Welt selbst identisch (2, 5. 6, 5), und so wenig lässt es der Verfasser des Briefs auf dem schwankenden Boden dieser vergänglichen zeitlichen Welt (12, 27) auch nur festen Fuss fassen, dass er selbst die Thatsache der Versöhnung aus der jetzigen Welt in die künftige verlegt und Jesum nur dazu hier sterben lässt, um das Blut zu haben, mit welchem er als der grosse Hohepriester in den Himmel eingehen muss. Diess ist nicht paulinisch, um so mehr aber alexandrinisch, der alexandrinische Idealismus beherrscht augenscheinlich die ganze Anschauungsweise des Briefs. Alle Gegensätze, in die sich diese Weltanschauung theilt, sind ebenso viele Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum. Sie verhalten sich, wie Urbild und Abbild, Himmlisches und Irdisches, wie das Absolute und das Endliche, oder, da das Absolute selbst in das Endliche eingehen muss und erst durch die Vermittlung des Endlichen das sein kann, was es sein soll, wie die jetzige und die künftige Welt. Auf dem Standpunkt des alexandrinischen Idealismus ist die zeitliche irdische Welt nur ein verschwindendes Moment der an sich seienden idealen. Nicht anders verhalten sich daher auch Judenthum und Christenthum zu einander. Das Judenthum geht, als die Religionsverfassung dieser realen endlichen Welt, seinem steten Untergang entgegen, es ist an sich schon das Alternde, Veraltete, dem Verschwinden Nahe (8, 13), und das Christenthum kann in der jetzigen Welt nur soweit existiren, als es aus der idealen und künftigen in diese herüberreicht und in den Kräften der künftigen Welt sich subjectiv zu erkennen gibt (6, 5). In dem Tod Christi scheiden sich zwar die beiden Welten, da aber das Judenthum immer noch besteht, das Christenthum mit seinem wahren Sein noch nicht da ist, so ist die gegenwärtige Welt ein Ineinandersein von Judenthum und Christenthum, man sieht in dem einen das

andere, aber nur bildlich, in einem mehr oder minder trüben Reflex, wie diess der Character der symbolischen, allegorischen Anschauungsweise ist, die der Verfasser des Briefs mit dem alexandrinischen Judenthum theilt. Hieraus lässt sich auch erst bestimmter erklären, welche Stellung der Brief zum paulinischen Universalismus hat. Er schliesst ihn nicht aus, setzt ihn vielmehr voraus, bekennt sich aber nirgends ausdrücklich zu ihm. Hätte er dem Heidenthum seine bestimmte Stelle in seiner Weltanschauung anweisen wollen, so hätte er es nur in dasselbe ebenso negative als vermittelnde Verhältniss zum Christenthum setzen können, wie das Judenthum. Wenn aber schon das Judenthum, trotz seiner so nahen Beziehung zum Christenthum, doch nur ein Schattenbild des wahren Wesens der Dinge ist, wie wenig wäre vom Heidenthum etwas Reelles zu sagen gewesen? Es gehört somit auch diess zum judenchristlichen Charakter des Briefs, dass er vom Heidenthum schweigt, und es stillschweigend im Judenthum begreift. Auf der andern Seite war ja aber doch alles, was das Judenthum Mangelhaftes und Wesenloses an sich hatte, gleichwohl kein Hinderniss, um in dieser vergänglichen Ordnung der Dinge zur Vermittlung des Idealen und an sich Seienden zu dienen: warum sollte also dasselbe nicht auch vom Heidenthum gelten? Fallen so in der transcendenten Weltanschauung des Briefs Judenthum und Heidenthum in Eins zusammen, so spricht sich das universelle, den Particularismus des Judenthums durchbrechende, Princip des Christenthums in der Christologie des Briefs noch besonders darin aus, dass Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedeks, auch der über alles erhabene, alles mit seiner Macht umfassende Sohn Gottes ist[1]).

---

1) Man vergl. über den Hebräerbrief Köstlin in den Theol. Jahrb. 1853, S. 410 f. 1854, S. 366 f. 463 f. Köstlin hat den alexandrinischen Ursprung und Character des Briefs sehr gründlich nachgewiesen. Nur darin kann ich nicht beistimmen, dass der Brief eine einfache Polemik gegen ein am Ritualgesetz hängendes Judenchristenthum sein soll und nur soweit vermittelnd, als er sich herbeilasse, die Vergänglichkeit des Gesetzes und die Aufhebung des alten Bundes aus den alttestamentlichen Urkunden selbst ausführlich nachzuweisen; von einem Versuch, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, finde sich in dem Briefe nichts. Direct vermittelnd ist er allerdings nicht, indem aber sein Alexandrinismus weder Judaismus noch Paulinismus ist, sondern zwischen beiden stehend durch Beschränkung beider sich über sie stellt, erhält seine Auffassung von selbst einen vermittelnden

Unter denselben Gesichtspunkt gehören die in der Reihe der paulinischen Briefe stehenden beiden Briefe an die Epheser und Kolosser, nur mit dem Unterschied, dass sie ebenso auf die paulinische Seite sich stellen, wie dagegen der Hebräerbrief den Standpunkt des Judenchristenthums repräsentirt. Auch sie ringen nach einer Auffassung des Christenthums, in welcher der Unterschied der Judenchristen und Heidenchristen in der concreten Anschauung einer über den Gegensätzen stehenden Einheit von selbst ein verschwindendes Moment des gemeinsamen religiösen Bewusstseins wird. Allgemeine Versöhnung, Vereinigung des Getrennten und Entzweiten ist die höchste durch den ganzen Inhalt der beiden Briefe hindurchgehende Idee, auf welche sich alles bezieht, und deren höchster Ausdruck die Christologie dieser Briefe ist. Alles im Himmel und auf Erden soll in Christus Eins werden. Das ist der von Gott von Ewigkeit gefasste Rathschluss, welcher in Christus in der hiezu bestimmten Zeit erfüllt und verwirklicht wird, Eph. 1, 10. Diess ist ganz besonders der Zweck seines Kreuzestodes. Wie Gott durch ihn und in Beziehung auf ihn, so dass in ihm alles seinen Endzweck hat, alles versöhnen wollte, so hat er in dem Blute seines Kreuzes durch ihn Frieden gestiftet für die Gesammtheit aller Wesen auf der Erde und im Himmel, Kol. 1, 20. Es geschieht diess auf verschiedene Weise. Die beiden Briefe betrachten den Tod Christi als einen Kampf mit einer Gott feindlichen Macht. Je höher und allgemeiner der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Person und das Werk Christi gestellt wird, um so mehr steigert sich die Idee des Gegensatzes. Der Tod Christi ist die Ueberwindung der durch ihn entwaffneten und im Triumph aufgeführten feindlichen Mächte und Gewalten, Eph. 2, 2. 3, 10. 6, 12. Kol. 2, 15. So sind die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, von welchen der Apostel 1 Kor. 2, 8 noch in unbestimmtem Sinne sprach, zu einer übersinnlichen Macht geworden, und die Bekämpfung und Besiegung dieser Mächte und Gewalten ist eine auf die sichtbare und unsichtbare Welt sich be-

---

Charakter, in demselben Sinn, in welchem der Alexandrinismus überhaupt eine im Interesse des Judenthums vermittelnde Tendenz hat. Die Ansicht Ritschl's, welcher dabei stehen bleibt, die Prämissen zu der Hauptidee des Briefs bei den Uraposteln zu finden (a. a. O. 2. A. S. 169 f.), erscheint auch hier als eine sehr einseitige und beschränkte. Vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858, S. 104 f.

ziehende That. In näherer Beziehung zum paulinischen Lehrbegriff wird zum Versöhnungswerke Christi besonders die Aufhebung des Gesetzes gerechnet. Gott heftete das Gesetz, das Schuldbuch der Menschen, an's Kreuz, um es aus der Welt hinwegzunehmen, Kol. 2, 14. Dadurch sind die Menschen mit Gott versöhnt. Das Mittel der Versöhnung war der getödtete fleischliche Leib Christi. In dem Tode Christi ist der fleischliche Leib, als der Sitz der Sünde, von uns ausgezogen und hinweggenommen worden. Die Folge dieser Versöhnung ist, dass wir im Bewusstsein der Freiheit vom Gesetz und der Vergebung der Schuld der Sünden heilig, untadelig und unsträflich vor Gott stehen, Kol. 1, 20 f. 2, 11 f. Ein besonderes Moment des im Tode Christi sich vollziehenden allgemeinen Versöhnungsprocesses ist nun eben das, was als der eigentliche praktische Zweck dieser Briefe anzusehen ist, die Vereinigung der Juden und Heiden zu einer und derselben religiösen Gemeinschaft. Der Tod Christi ist eine von Gott für den Zweck getroffene Veranstaltung, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufzuheben und durch den zwischen beiden gestifteten Frieden beide zusammen mit Gott zu versöhnen. Dem Judenthum ist sein absoluter Vorzug durch die Beseitigung des mosaischen Gesetzes genommen. Indem so alle nationalen Unterschiede und Gegensätze mit allem, was sonst in den verschiedenen Lebensverhältnissen die Menschen von einander trennt, im Christenthum vermittelst des Todes Christi aufgehoben sind, stellt sich im Christenthum selbst ein neuer Mensch dar, welcher den ihm noch anhängenden alten Menschen auch praktisch immer mehr abzulegen hat. Kol. 3, 9. Eph. 2, 10. 15. 4, 22. Beide, Heiden und Juden, sind so, zu Einem Leibe vereinigt, mit Gott versöhnt worden, beide haben in demselben Geist den Zutritt zum Vater. Eph. 2, 16—18. Wie der Unterschied der Heiden und Juden in der Einheit des neuen Menschen sich aufhebt, so steht das Christenthum über Heidenthum und Judenthum als die absolute Religion, oder, wie der Epheserbrief 3, 5 f. die absolute Erhabenheit des Christenthums beschreibt, als das vor Anfang der Welt vorherbestimmte, über alles Andere unendlich hinausliegende, von Ewigkeit her in Gott verborgene, den Menschen nie zuvor bekannt gewordene, erst durch Christus verkündigte und durch den Geist seinen Aposteln und Propheten geoffenbarte Mysterium. Ist das Christenthum die absolute Religion so verhalten sich Heidenthum und Judenthum gleich negativ zu ihm

ist auch wieder von einem gewissen Identitätsverhältniss zwi-
Judenthum und Christenthum die Rede. Wie der Hebräerbrief
chtet auch der Kolosserbrief 2, 17. das Alte Testament als ein
tenbild. Sind die Satzungen der alttestamentlichen Religion
ein Schattenbild des Künftigen, während dagegen die wahre
lichkeit nur im Christenthum ist (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ),
ird zwar dadurch der alttestamentlichen Religion nur ein
ger Grad von Wahrheit und Realität zuerkannt, da aber
auch das Verhältniss von Bild und Sache liegt, so hat auch
ı dieses Schwache und Unvollkommene als vorbildlich eine
re Beziehung auf das Christenthum. In diesem Sinne sucht be-
ers der Kolosserbrief Analogien zwischen Judenthum und
tenthum nachzuweisen. Dem Judenthum ist zwar der absolute
ruch, welchen es mit seinem Gebot der Beschneidung machte,
mmen, aber dafür hat auch das Christenthum eine Beschneidung,
auch keine fleischliche, mit Menschenhänden gemachte, doch
geistige, in der Ablegung des fleischlichen Leibs bestehende,
eschneidung Christi, die durch die Taufe stattfindet, in welcher
tus die in der Vorhaut des Fleisches Todten dadurch lebendig
t, dass sie aller sinnlichen Lüste und Begierden sich begebend,
inem sittlich heiligen Leben geweiht werden, 2, 11. Schon
rch werden Judenthum und Christenthum näher zusammenge-
und als an sich Eins betrachtet. Noch bestimmter geschieht
Eph. 2, 11 f. Wenn hier von den Heiden gesagt wird, dass
'orhaut genannt von der sogenannten fleischlichen Beschneidung,
er ganzen Zeit des Heidenthums ohne Christus, fern von der
erschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheissungen,
Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber als
hemals fern Stehenden nahe gekommen seien in dem Blute
sti, so ist hier nur von einem Antheil die Rede, welchen die
en an dem, was die Juden zuvor schon hatten, erhalten, und
Christenthum ist nicht die absolute, Heidenthum und Judenthum
gleiche Weise in sich aufhebende Religion, sondern der sub-
zielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum selbst, und es
eitert sich so nur das Judenthum im Universalismus des Christen-
ns durch den Tod Christi auch zu den Heiden. Wenn nun aber
ı, so betrachtet, die Heiden die erst nachher Hinzugekommenen
zur Theilnahme blos Zugelassenen zu sein scheinen, so wird

um so grösseres Gewicht darauf gelegt, dass sie jetzt in den vollen Genuss des gleichen Bürgerrechts eingesetzt worden sind, sie sind nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, und der Verfasser des Epheserbriefs kann diese völlige Gleichstellung der Heiden mit den Juden nicht stark genug hervorheben, wenn er von den ἔθνη sagt, dass sie συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου seien (2, 19. 3, 6). Kann also auch den Judenchristen die Priorität des Besitzes nicht abgesprochen werden, so haben sie doch jetzt nichts mehr vor den Heidenchristen voraus, und das Verhältniss beider ist ein ganz anderes, als es der Verfasser der Apokalypse bestimmte, wenn er die Heiden zwar auch von der messianischen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen wissen wollte, aber dieselben doch nur unter dem Rechtstitel der alten zwölf Stämme Israels in die Zahl der berechtigten Mitglieder der Gemeinde Gottes aufgenommen sich denken konnte (Apoc. 7, 4). Die eigentliche Grundanschauung der beiden Briefe ist der Leib Christi, in welchem beide Theile zu Einem Leibe werden sollen (Eph. 2, 16), das σῶμα Χριστοῦ, als die christliche Kirche (1, 23), in welcher Juden und Heiden zu einer und derselben Gemeinschaft vereinigt sind. Im Bewusstsein der Macht der Juden und Heiden von einander trennenden Gegensätze und der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung, wenn es überhaupt eine christliche Kirche geben soll, wird mit allem Ernst und Nachdruck auf die Einheit der Kirche gedrungen. Die Einheit ist das eigentliche Wesen der Kirche, diese Einheit ist mit allen zu ihr gehörenden Momenten durch das Christenthum gegeben, es ist Ein Leib, Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe u. s. w., Eph. 4, 4 f. Begründet aber wurde diese Einheit durch den Tod Christi, in ihm hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende, Eph. 2, 14 f. Von diesem Punkte aus steigt die Anschauung höher hinauf, bis dahin, wo der Grund aller Einheit liege. Die einigende, eine allgemeine Gemeinschaft stiftende Kraft des Todes Christi lässt sich nur daraus begreifen, dass Christus überhaupt der alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des ganzen Universums ist. Je mehr das christliche Bewusstsein in der Anschauung der sich constituirenden Kirche von dem absoluten Inhalt des Christenthums erfüllt ist, um so mehr hat es den Drang in sich, dieses Absolute als ein überweltliches und über-

zeitliches anzuschauen. Die Christologie der beiden Briefe hängt daher aufs Innigste zusammen mit dem in der unmittelbaren Gegenwart gegebenen Bedürfniss der Einigung in der Idee der Einen, alle Unterschiede und Gegensätze in sich aufhebenden Kirche. Es ist, wenn wir uns in die Anschauungsweise dieser Briefe hineinversetzen, schon ein ächt katholisches Bewusstsein, das sich in ihnen ausspricht, und wenn wir sie einerseits mit dem Hebräerbrief, andererseits mit den pseudoclementinischen Schriften zusammenstellen, so erhalten wir drei verschiedene Grundanschauungen des Christenthums, in welchen dasselbe Streben nach Einheit seinen höchsten Ausdruck und dogmatischen Anknüpfungspunkt zu finden sucht. Was im Hebräerbrief Christus als Hohepriester ist, ist er in den pseudoclementinischen Schriften als der Prophet der Wahrheit, und im Epheser- und Kolosserbrief als das allgemeine Centralwesen des Universums; in jeder dieser Formen aber schaut das christliche Bewusstsein das Princip derselben Einheit an, deren Idee in den Gegensätzen der verschiedenen einander gegenüberstehenden Parteien sich verwirklichen sollte. Auch darin gibt sich die katholisirende Tendenz der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser deutlich zu erkennen, dass in ihnen die Werke als die Bethätigung des Sittlichen in einer sehr selbstständigen Bedeutung dem Glauben gegenübertreten. Der in dieselbe Kategorie gehörende Philipperbrief hebt zwar 3, 9. die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus dem Gesetz scheinbar sehr nachdrücklich hervor, es geschieht aber nur auf äusserliche Weise. Es ist nicht mehr das Interesse, den Glauben im Gegensatz gegen die Werke überhaupt als das Princip der Rechtfertigung festzustellen. Im Epheser- und Kolosserbrief ist nur von Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung die Rede, dem Glauben wird es zugeschrieben, dass wir durch die Gnade erlöst sind, Eph. 2, 8., neben dem Glauben aber das Hauptgewicht auf die Werke gelegt, die sogar schon in die Vorherbestimmung eingeschlossen werden Eph. 2, 10. Je mehr in der transcendenten Christologie dieser Briefe alles, was sich auf die Seligkeit des Menschen bezieht, über das zeitliche Dasein hinausliegt und an dem ewigen in der Zeit sich verwirklichenden Rathschluss Gottes hängt, um so mehr kann es auch nur als ein freies Geschenk der Gnade Gottes angesehen werden. Die Gnade ist das den Menschen durch den Glauben an Christus neu schaffende Princip.

Etwas Neues muss nemlich der Mensch durch das Christenthum werden, es muss der alte Mensch ausgezogen und der neue angezogen werden, der gegen den vorigen ein Anderer ist, Kol. 3, 9. Eph. 4, 21 f. Doch erneuert sich im Menschen nur das Bild, nach welchem er ursprünglich von Gott geschaffen worden ist. Wie der Apostel Paulus den Glauben als das die Einheit mit Christus vermittelnde Princip festhält, so fassen diese Briefe vorzüglich die aus dem Glauben hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen in's Auge, deren Process in demselben Gegensatze des Todes und Lebens, welcher in Christus sich darstellt, seinen Verlauf nimmt. Kol. 3, 1 f.[1]).

Die vielfachen Anklänge an die Gnosis und ihre eigenthümlichen Lehren, die sich in den drei Briefen an die Epheser, Kolosser und Philipper finden, weisen ihnen von selbst ihre Stellung in der nachapostolischen Zeit an, noch unmittelbarer und bestimmter aber versetzen uns in die Zeit der häretischen Gnosis die Pastoralbriefe, welche gleichfalls in der Reihe der von der paulinischen Seite ausgegangenen Einheitsbestrebungen ihre eigene Stelle einnehmen. Sie gehören in eine Periode der Entwicklungsgeschichte der werdenden Kirche, in welcher die schon von den Häretikern drohende Gefahr und der gegen sie nothwendig gewordene Widerstand das Bedürfniss der Befestigung der kirchlichen Einheit, des engeren Zusammenschlusses der verschiedenen Glieder der kirchlichen Gemeinschaft und einer auf alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens sich erstreckenden Organisation der Kirche sehr nahe legen musste. Ihre Tendenz ist dieselbe, wie die der pseudoignatianischen Briefe und der pseudoclementinischen Schriften, und da die Bestrebungen, der Kirche eine feste, auf bestimmten Grundsätzen beruhende Verfassung zu geben, ursprünglich von der judenchristlichen Partei ausgegangen zu sein scheinen, so beurkunden die Pastoralbriefe die auch von paulinischer Seite entgegenkommende Bereitwilligkeit, für diesen Zweck mitzuwirken, indem sie ihrem Apostel Paulus eine Reihe von Pastoralinstructionen in den Mund legen, an die er selbst noch nicht gedacht haben kann, deren Einschärfung aber jetzt auch im paulinischen Interesse war [2]).

1) Vergl. meinen Paulus S. 417 f. Schwegler, das nachapost. Zeitalter 2. S. 325 f.

2) Vgl. meine Schrift: Die sogen. Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835.

In eine etwas frühere Zeit als die Pastoralbriefe sind die gleichfalls pseudonymen Briefe, der Brief des Jacobus und der erste der beiden petrinischen, zu setzen. Auch sie können hier nur darau angesehen werden, wie sich die beiden Momente des in seiner Ausgleichung begriffenen Gegensatzes zu einander verhalten und in welcher Form sich in ihnen schon eine bestimmtere Gestaltung des katholischen Christenthums zu erkennen gibt.

Da der Brief des Jacobus, wie unmöglich verkannt werden kann, die paulinische Rechtfertigungslehre voraussetzt, so kann er auch nur eine antipaulinische, wenn auch nicht unmittelbar gegen den Apostel selbst gerichtete Tendenz haben. Er bekämpft eine einseitige, für das praktische Christenthum nachtheilige Auffassung der paulinischen Lehre und zwar dem Ausdruck nach so principiell, dass er der paulinischen Rechtfertigungsformel eine andere entgegenstellt, welcher zufolge in dem Verhältniss des Glaubens und der Werke die Werke ebenso das Reale und Substanzielle sind, wie es bei Paulus der Glaube ist[1]. Auf der andern Seite ist aber dem Verfasser des Briefs auch die paulinische Verinnerlichung des Gesetzes nicht fremd, indem er nicht blos das Gebot der Liebe als königliches Gesetz bezeichnet, sondern auch von einem Gesetze der Freiheit spricht, zu welchem ihm das Gesetz nur dadurch geworden sein kann, dass er, der Aeusserlichkeit des Gesetzes gegenüber, sich innerlich ebenso frei von ihm wusste, wie der Apostel Paulus von seinem Standpunkt aus. Dasselbe Streben nach Verinnerlichung zeigt sich darin, dass er das Princip der Beseligung zwar nicht in den Glauben, wie Paulus, aber in das Wort der Wahrheit als ein dem Menschen immanentes Princip der Wiedergeburt setzt. Ein λόγος ἔμφυτος, ein dem Menschen eingepflanzter lebendiger Trieb fruchtbringender Thätigkeit, ist der λόγος ἀληθείας nur, wenn es auch ein inneres, der äussern Offenbarung entsprechendes Wahrheitsbewusstsein gibt. Der Brief ging aus dem Bestreben hervor, im Ge-

1) Das Hauptmoment der Differenz liegt in dem Begriff der πίστις. Der Idealität des paulinischen Glaubens gegenüber ist dem Verfasser des Jacobusbriefs auf dem Standpunkt seines ächt jüdischen Realismus ein Glaube ohne Werke so gut wie nichts, etwas Todtes und Unlebendiges, 2, 17. 26., das im Grunde noch gar nicht existirt, weil es in seiner reinen Idealität keinen empirischen Beweis seiner Realität geben kann 2, 18., der Glaube, wenn auch an sich vorhanden, kommt erst in den Werken zu seiner realen Wirklichkeit und verhält sich zu dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων in jedem Fall nur mitwirkend, 2, 22.

gensatz gegen eine unpraktische, zum Begriffsformalismus sich l
neigende Richtung, auf das sich fixirende christliche Bewusstsei
einzuwirken, wie es im Interesse des Judenchristenthums war,
dessen Vertreter daher in dem Verfasser des Briefs die höc
Auctorität auf der judenchristlichen Seite auftritt, jener sonst
kannte Jacobus, welcher in seinem Schreiben an die zwölf Stä
in der Zerstreuung d. h. die mit Heidenchristen zusammenlebende
denchristen, auch hier das Haupt der jerusalemischen Muttergeme
in sich erkennen lässt. Da es dem Verfasser des Briefs keines
nur um eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungsleh
thun ist, da er sich vielmehr die allgemeine Aufgabe gesetzt
vom Standpunkt seines freieren vergeistigten Judenchristenth
aus das ganze Gebiet des christlichen Lebens, wie es als wesen
praktisch im Leiden und Thun sich bethätigt, zu umfassen, und
Christen, wie er sein soll, als vollkommener Mann in der Vollk
menheit des christlichen Lebens, die nur als vollkommenes V
gedacht werden kann, zu schildern, so erhellt hieraus um so m
wie sehr sich der Verfasser seiner Stellung in der Zeit und der
deutung seines judenchristlichen Standpunkts bewusst war. So kc
er durch die von seiner Seite wohl berechtigte und doch von
persönlichen Polemik sich fern haltende Antithese in seiner L
von den Werken und dem praktischen Verhalten der Christen e
nicht unwichtigen Beitrag zu dem sich gestaltenden katholischen C
stenthum geben, und da an sich schon alles, was einseitigen R
tungen begegnet und das Eine mit dem Andern auszugleichen
in das angemessene Gleichgewicht zu setzen sucht, auch im
des katholischen Christenthums ist, so würde man auch in di
Beziehung dem Brief Unrecht thun, wenn man ihm eine schroff
tipaulinische Tendenz zuschreiben wollte.

Das ausdrückliche Bekenntniss des judenchristlichen St
punkts eines an die christlichen Gemeinden der Diaspora schrei
den Verfassers, während der Brief selbst die Einwirkung des
linismus und das Interesse der Verständigung mit ihm, so wie ü
haupt die Verhältnisse einer spätern Zeit nicht verläugnen kan
das Charakteristische auch des mit dem Jacobusbrief nahe verw
ten ersten petrinischen Briefs. Die Vergleichung des ange
petrinischen Lehrbegriffs mit dem paulinischen zeigt ein so au
lendes Verwandtschaftsverhältniss, dass es auch von denjenigen

;r die Authentie des Briefs noch die Eigenthümlichkeit und
ıtständigkeit einer petrinischen Lehranschauung bezweifeln, nicht
ennt und nur daraus erklärt werden kann, der Apostel Paulus
den petrinischen Brief gelesen und benützt. Um so mehr wer-
lie, die sich in dem Brief in die Zeit der Trajanischen Maass-
ln gegen die Christen und der schon vorhandenen Sage von
Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom versetzt sehen, in ihrem
te sein, wenn sie das Umgekehrte annehmen und in den Paral-
des Briefs mit dem Brief an die Römer und dem an die Ephe-
:ine Accommodation an paulinische Ideen erblicken, die in je-
Fall beweisst, wie geneigt man auf judenchristlicher Seite war,
inem solche Ideen, wie namentlich die paulinische Lehre vom
Christi (1 Petr. 4, 1), in sich aufnehmenden und für das prak-
; Christenthum benützenden Lehrbegriff sich zu befreunden.
deutlichsten Aufschluss über die Absicht und die Tendenz des
s hat der Verfasser selbst am Schlusse (5, 12) gegeben, wenn
:n bekannten Begleiter des Apostels Paulus, den Silvanus, zum
rbringer seines Briefes macht, ihn einen treuen Bruder nennt
als Zweck seines Briefs angibt, den Lesern ein bestätigendes
niss der Wahrheit ihres christlichen Glaubens zu geben, dass
;eien sie Judenchristen oder Heidenchristen, wofern sie nur in
enigen übereinstimmen und darin feststehen, was er ihnen in
:m Briefe als den wahren Inhalt des christlichen Glaubens dar-
;t hat, als rechtglaubige Christen anzusehen seien. Das auch in
petrinischen Brief vorherrschende praktische Interesse und die
haupt durch die Zeitverhältnisse sich geltend machende Ueber-
ung, dass das Wesen des Christenthums vor allem in der Recht-
ffenheit eines guten Wandels bestehe, liess mehr und mehr
die Differenzen der ersten Zeit hinwegsehen [1].

---

l) Man vgl. über den Jacobusbrief, die Zeit, in welche er zu setzen ist,
ı Inhalt und Character, meinen Paulus S. 677 f., und über den ersten pe-
chen Brief meine Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1856, S. 193 f., in
ıer ich die Weiss'sche Schrift über den petrinischen Lehrbegriff, Berl.
ausführlich beurtheilt habe. Es ist schwer zu begreifen, wie man auch
noch den angeblich apostolischen Ursprung von Schriften, in welchen
riterien der Pseudonymität so offen vor Augen liegen, durch so unmoti-
und gehaltlose Behauptungen, wie sie bei Ritschl und Weiss gar nichts
ıes sind, vertheidigen kann. Ist es doch, wie wenn eine solche Apolo-
den Weg, zu einer gesunden und lebendigen Geschichtsanschauung der

Noch blieb jedoch, woran eben auch der Schluss des petri schen Briefs erinnert, bei allen diesen von beiden Seiten gesche nen Schritten zur Annäherung und Ausgleichung etwas zurück, nothwendig auch noch beseitigt werden musste, wenn das E gungswerk nicht in Ermanglung einer hinlänglich gesicherten Gru lage wieder in sich zerfallen sollte.

Wie konnten Judenchristen und Heidenchristen sich er an einander anschliessen und in eine und dieselbe religiöse kirchliche Gemeinschaft zusammentreten, wie konnte die aus il Vereinigung hervorgegangene christliche Kirche selbst sich als auf den Grund der Apostel erbaute betrachten, wenn sie das wusstsein in sich haben musste, dass die beiden an der Spitze beiden Hauptparteien stehenden Apostel selbst so entgegengese Ansichten und Grundsätze gehabt haben, wenn man an sie nur der Erinnerung an einen zwischen ihnen selbst entstandenen nicht mehr ausgeglichenen Zwiespalt zurückdenken konnte? E von selbst klar, dass alles, worüber Judenchristen und Heidenc sten sich miteinander vereinigen mochten, seinen festen Haltpu erst dadurch erhielt, dass man das zwischen ihnen in der Wirkli keit bestehende Verhältniss auch als ein von den beiden Apos selbst beabsichtigtes und durch ihr gegenseitiges Einverständı begründetes voraussetzen konnte. Diess ist der Punkt, auf welc die Apostelgeschichte nicht blos als schriftstellerisches Erzei niss ihre Stelle findet, sondern auch als selbstständiges geschic liches Moment in die Entwicklung dieser Verhältnisse eingreift. sie, wie durch die neuesten Untersuchungen[1]) unwidersprech dargethan ist, nicht als eine rein historische Schrift, sondern als eine, eine bestimmte Tendenz verfolgende Darstellung betrac werden kann, so kann ihr eigentlicher Zweck nur gewesen s die Lösung der Fragen, welche damals der Gegenstand des all meinsten Zeitinteresses waren, auf den Punkt zurückzuführen, welchem es sich um die Stellung des Apostels Paulus zu den ält

ältesten Zeit der christlichen Kirche zu gelangen, sich recht absichtlich sperren wollte. Es ist nicht der Mühe werth, in vage Hypothesen ohne schichtlichen Halt und Zusammenhang weiter einzugehen. Vgl. Hilgenfi a. a. O. S. 405 f.

1) Vgl. Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte 18 meinen Paulus S. 5 f. und Zeller, Apostelgesch. S. 316 f. 348 f.

Aposteln handelt. Erscheint uns, wie wir von diesem Gesichtspunkt aus nicht anders urtheilen können, der ursprüngliche Paulinismus in ihr nur in einer sehr modificirten Gestalt, so behauptet sie dagegen ihren paulinischen Charakter um so entschiedener in zwei Punkten. Es ist vor allem die universelle Bestimmung des Christenthums, das Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums neben dem Judenchristenthum, was sie als das Wesentliche und Principielle des Paulinismus festhält. Diesen Universalismus führt sie von der Antwort, welche sie den Herrn noch vor der Himmelfahrt auf die Frage der Jünger nach der Wiederherstellung des Reichs Israels geben lässt, indem er sie auf die Verkündigung in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Erde hinweist (1, 8), bis zu der die Missionsthätigkeit des Apostels Paulus abschliessenden Erklärung desselben an die Juden, dass die Heilsbotschaft Gottes an die Heiden gesendet sei, die sie auch hören werden (28, 28), durch alle Momente ihrer geschichtlichen Darstellung hindurch. Mit derselben Entschiedenheit macht sie auch die Bedingungen geltend, ohne deren Anerkennung das Christenthum seine universelle Bestimmung nicht erfüllen konnte, indem sie es zwar den Judenchristen überlässt, nach wie vor dem Gesetze unterworfen zu bleiben, die Heidenchristen dagegen davon freispricht, und ihnen nur die Verpflichtung auferlegt, sich der für die Judenchristen anstössigsten, einer gegenseitigen Vereinigung am meisten im Wege stehenden Gewohnheiten zu enthalten (15, 28 f.). In diesen Mittelpunkt ihres Paulinismus muss man sich hineinstellen, um von ihm aus den Zweck und Charakter der Apostelgeschichte richtig aufzufassen. So wenig sie in den genannten beiden Punkten den paulinischen Grundsätzen etwas vergibt, so lax und nachgiebig ist sie dagegen in allem, was die Persönlichkeit des Apostels Paulus selbst betrifft. Vergleicht man die Schilderung, welche die Apostelgeschichte von seinem Charakter und Verhalten gibt, mit dem Bilde, mit welchem sich uns seine Persönlichkeit in seinen eigenen Schriften darstellt, so ist nichts auffallender, als der so grosse Contrast, in welchem der Paulus der Apostelgeschichte zu dem Paulus der paulinischen Briefe steht. Und wie er nach der Apostelgeschichte Zugeständnisse gegen die Judenchristen gemacht haben soll, welche er nach den von ihm selbst auf's entschiedenste ausgesprochenen Grundsätzen unmöglich gemacht haben kann, so begegnet uns die-

selbe Erscheinung auf der entgegengesetzten Seite: auch den Ap
stel Petrus lässt die Apostelgeschichte in einem Licht erscheine
in welchem wir ihn als einen der Hauptrepräsentanten des jerus
lemischen Judenchristenthums nicht mehr zu erkennen im Stan
sind. Man kann daher für den nächsten Zweck der Apostelg
schichte nur eine Parallelisirung der beiden Apostel halten, in we
cher auf der einen Seite Petrus ebenso paulinisch als auf der ande
Paulus petrinisch erscheinen soll. Schon in Ansehung der That
und Schicksale findet auf beiden Seiten eine solche Uebereinsti
mung statt, dass es im ersten Theil der Apostelgeschichte kei
Art petrinischer Wunderwirkung gibt, welche nicht ihr entspreche
des Gegenstück im zweiten hätte. Noch auffallender ist, wie bei
Theile in ihren Lehrvorträgen und ihrer apostolischen Handlung
weise nicht nur mit einander übereinstimmen, sondern sogar g
radezu die Rollen mit einander vertauscht zu haben scheinen. Wä
rend man in den Reden des Apostels Paulus, neben der Verkünd
gung des Monotheismus im Gegensatz gegen den heidnischen Pol
theismus und der Predigt von der Auferstehung und der Messiani
Jesu, von der Sinnesänderung und den guten Werken, kaum
Einer Stelle (13, 38 f.) ein Wort über die eigentliche paulinisc
Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung vernimmt, sprech
sich dagegen die ältern Apostel, Petrus und selbst Jacobus, w
paulinischer aus. Es sei, sagt Petrus (15, 9), vor Gott kein Unte
schied zwischen Juden und Heiden, denn auch die Heiden, die U
reinen, werden durch den Glauben gereinigt, er nennt das Ges
(15, 10) ein Joch, das weder sie selbst, noch ihre Väter zu trag
vermocht haben, er erklärt, dass die Juden so gut wie die Heid
nur durch die Gnade Christi selig werden können, dass überha
Gott ohne Ansehen der Person unter allen Völkern jeden, der i
fürchte und Gerechtigkeit in Werken übe, annehme (15, 11. 10, 34
Sogar Jacobus bekennt sich zum paulinischen Universalismus (1
17.). Nicht anders ist es mit dem sonstigen Verhalten der beid
Apostel. Petrus soll selbst noch vor dem Auftreten des Paulus d
ersten Heiden Cornelius unter Genehmigung der jerusalemisch
Gemeinde getauft, Paulus dagegen selbst an Timotheus, dem Heide
christen, aus Rücksicht auf seine jüdischen Volksgenossen die B
schneidung vollzogen, und sich überhaupt als ein gesetzesfrom
Israelite benommen haben, der selbst unter den dringendsten C

schäften seines apostolischen Amts es nicht versäumt, die hergebrachte Reise nach Jerusalem zu machen, der Gelübde und Nasiräat übernimmt und zwar ausdrücklich für den Zweck, die Verläumdung zu widerlegen, dass er Abfall vom Gesetz lehre, und die theokratischen Privilegien seines Volkes so hoch achtet, dass er von Anfang bis zu Ende immer zunächst den Juden predigt, und nur durch ihren Unglauben und durch göttliche Befehle gezwungen zu den Heiden sich wendet. Ja auch darin erscheinen die beiden Apostel einander parallel, dass auch Petrus, wie Paulus, durch eine Vision mit dem Heidenapostolat beauftragt wird. Da sich alles diess nur aus einer absichtlichen, tendenzmässigen Veränderung des geschichtlichen Thatbestands erklären lässt, und doch auch nicht blos für einen apologetischen, nur auf die Person des Apostels Paulus sich beziehenden Zweck geschehen sein kann, so ist die conciliatorische oder irenische Tendenz der Apostelgeschichte nicht in Zweifel zu ziehen. Es soll nicht blos die Person des Apostels Paulus gegen die Anklagen und Vorurtheile der Judaisten gerechtfertigt, sondern auch in Betreff des paulinischen Christenthums eine Verständigung mit ihnen angebahnt werden. Für diesen Zweck sollte nicht nur Paulus und seine Sache den Judenchristen empfohlen, sondern auch auf paulinischer Seite eine Auffassung des Christenthums und eine Vorstellung von dem Charakter und der Lehre des Paulus verbreitet werden, welche den Paulinismus durch Beseitigung oder Verhüllung seiner anstössigsten Seiten zu der von dem Verfasser angestrebten Verbindung mit dem Judenchristenthum geeignet machte. Die Apostelgeschichte ist daher der Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinne auf beide Parteien wirken wollte. Sie lässt uns somit in die auf ein katholisches Christenthum hinzielenden Bestrebungen jener Zeit sehr klar hineinblicken. Je absichtlicher und planmässiger aber darauf hingearbeitet wurde, um so weniger konnte ihrem Verfasser der Punkt entgehen, von welchem die Erreichung des Ziels in letzter Beziehung noch abhing, dass eine Vereinigung der beiden Parteien factisch nur so weit zu Stande kommen konnte, als sie sich in der Person der beiden Apostel der Möglichkeit ihrer Vereinigung bewusst geworden waren. Diess ist die eigentliche Spitze der so tendenzmäs-

sigen Darstellung der Apostelgeschichte, und es verdient in dieser Hinsicht noch besonders beachtet zu werden, wie sorgfältig sie das Aufreizende, das die Geschichte ihres Apostels enthielt, auch nur zu berühren vermied. Wie auffallend ist es, dass sie den antiochenischen Conflict, welchen die Clementinen noch in so gutem Andenken hatten, mit völligem Stillschweigen übergeht, den Titus, den nach Gal. 2, 1. den jerusalemischen Christen zu so grossem Anstoss gereichenden Begleiter des Apostels, auch nicht einmal nennt, und dagegen statt dieser beiden Scenen den Zwist mit Barnabas erwähnt, wie wenn es sich damals nur um diesen weit weniger wichtigen Vorfall gehandelt hätte? Ist es doch, wie wenn sie selbst für die verweigerte Beschneidung des Titus einen Ersatz geben müsste, wenn sie dafür ihren Apostel um so bereitwilliger mit der Beschneidung des Timotheus den Juden entgegenkommen lässt! Sieht man hier nicht deutlich das Bestreben, einen Schleier auf das Vergangene zu werfen, um es für die Zukunft in die Nacht der Vergessenheit zu begraben? Wie angelegentlich lässt sie dagegen ihren Apostel bei jeder Gelegenheit in Berührungen mit den ältern Aposteln kommen, die nur die Meinung erwecken können, es habe zwischen ihm und ihnen ein wahrhaft brüderliches Verhältniss stattgefunden? Dass man das, was sie geglaubt wissen wollte, in der Folge auch wirklich glaubte, und in diesem Glauben sich nicht mehr irre machen liess, beweist, wie gut der Verfasser der Apostelgeschichte seine Zeit verstand, und wie richtig er das in das Auge fasste, was im gemeinsamen Interesse festgehalten werden musste [1]).

---

1) Wie der Verfasser der Apostelgeschichte die Einheitsbestrebungen sei-ner Zeit nur an die Person der beiden Apostel selbst anknüpfen zu könne glaubte, so liegt dasselbe Interesse der Erscheinung so mancher Briefe z Grunde, die nur für pseudonym apostolische gehalten werden können. D nichts in das allgemeine Bewusstsein übergehen konnte, was nicht auf aposto-lischer Auctorität beruhte, so musste man alles, was ein besonderes Zeitinter-esse hatte, auf einen apostolischen Namen zurückführen, oder es dem Apost selbst, zu dessen Partei man gehörte, in einem angeblich von ihm geschri-benen Brief in den Mund legen. So gewiss daher so manche Schriften jene Zeit Tendenzschriften sind, so natürlich ist ihr pseudonymer Charakter. D Pseudonymität, d. h. die Auctorität eines dem Publicum längst bekannten un eine bestimmte Richtung repräsentirenden Namens ist die Form, in welch man, um auf Andere einzuwirken, das Zeitinteresse für sich in Anspruc nimmt. Dass aber in einer Zeit, die in so starken Gegensätzen sich bewegt

Nach den kanonischen Schriften bilden eine eigene Gruppe die Schriften der **apostolischen Väter**, die nur die überspannteste Vorstellung von der Theopneustie der sämmtlichen Schriften des Kanons durch die unermessliche Kluft zweier völlig verschiedener Perioden geschieden sehen kann. Da schon mehrere der kanonischen Schriften der nachapostolischen Zeit angehören, so gibt sich der Uebergang von der einen Classe von Schriften auf die andere zunächst nur durch das äusserliche Merkmal zu erkennen, dass sie die Namen für ihre Pseudonymität nicht mehr aus dem Kreise der Apostel, sondern dem der Apostelschüler entnehmen. Dass die Pseudonymität auch in ihnen noch vorherrscht und die Namen eines Barnabas, Clemens, Ignatius nicht den wahren Ursprung, sondern nur den Charakter und die Tendenz dieser Schrift bezeichnen, lässt sich nach den neuesten Untersuchungen [1]) immer weniger bestreiten. Die Hauptfrage ist daher auch hier, wie sich die beiden Factoren der geschichtlichen Bewegung, Paulinismus und Judenchristenthum, zu einander verhalten und wie sich an diesem Verhältniss ihre Fortentwicklung zum katholischen Christenthum weiter verfolgen lässt. Obgleich auch in dieser Beziehung der Unterschied zwischen diesen Schriften und den kanonischen im Ganzen nur ein fliessender ist, so treten sie doch auch wieder entschiedener, als diess der Charakter kanonischer Schriften zuliess, theils auf die eine, theils auf die andere Seite des Gegensatzes; nur ist auch dadurch die Frage über ihre Stellung nicht voraus schon so beantwortet, dass nicht auch

---

so manche Schriften Tendenzschriften waren, ist gleichfalls sehr natürlich. Es ist diess ein wichtiges Moment, um die jener Zeit eigene Erscheinung einer so ausgebreiteten pseudonymen Literatur richtig zu verstehen, und das so beschränkte, von geringer Kenntniss des Alterthums zeugende Vorurtheil nicht zu theilen, welchem Pseudonymität und literarischer Betrug geradezu identische Begriffe sind. Man vgl. über diese Frage Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter I. S. 79 f., meinen Paulus S. 503, Theologische Jahrbücher 1844, S. 548., Ritschl, Entst. der altkath. Kirche 1. A. S. 195 f. Am umfassendsten und gründlichsten hat sie Köstlin behandelt in der Abhandlung: Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons. Theologische Jahrbücher 1851. S. 149 f. Bei keiner neutestamentlichen Schrift lässt sich ein bestimmter Tendenzcharakter so genau nachweisen, wie bei der Apostelgeschichte.

1) Vergl. Hilgenfeld, die apostolischen Väter, Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853.

sie noch immer eine controverse wäre. Während Schwegler sie am schärfsten auf alles, was sie Ebionitisches enthalten, angesehen hat, und paulinische Elemente nur soweit zugibt, als sich zugleich der Zweck einer Capitulation zwischen den beiden Parteien annehmen lässt, ist dagegen Ritschl in seiner Antithese gegen die Schwegler'sche Auffassung des nachapostolischen Zeitalters sogar so weit gegangen, dass er selbst den Hirten des Hermas und Justin, den Märtyrer, zu der paulinischen Richtung zählt.

Am entschiedensten stellen sich auf die antijudenchristliche Seite der Brief des Barnabas und die pseudoignatianischen Briefe. Der Brief des Barnabas theilt mit dem Hebräerbrief die typisch allegorische Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Christenthums, nur mit dem Unterschied, dass er dieses Verhältniss nicht sowohl nach seiner objectiven als vielmehr nur nach der subjectiven Seite auffasst. Beide verhalten sich zu einander wie Bild und Sache, die Hauptsache ist aber das Bewusstsein dieses Verhältnisses. Das Christenthum ist nicht sowohl das vollendete, zu seiner vollen Realität gekommene, als vielmehr das enthüllte, offenbar gewordene Judenthum. Was im Judenthum unter der Hülle der Typen und Allegorien verborgen lag, aber von Anfang an keine andere Beziehung als auf das Christenthum hatte, ist nun dem Bewusstsein aufgeschlossen und in seiner wahren Bedeutung als das erkannt, was es an sich ist. Daher ist das Christenthum selbst wesentlich dieses Wissen, eine Gnosis in dem Sinne, in welchem mit diesem Worte ganz besonders das durch die allegorische Erklärung vermittelte Wissen bezeichnet wird. Auf dem objectiven Standpunkt des Hebräerbriefs blickt die im Christenthum sich realisirende Idee im Judenthum wenigstens wie in einem Schattenbilde durch, nach der subjectiven Auffassungsweise des Briefs des Barnabas verhalten sich Judenthum und Christenthum nur wie Nichtwissen und Wissen. Moses hat so sehr nur im Geiste gesprochen, und sein Ceremonialgesetz hat so sehr nur einen allegorischen Sinn, dass das Gesetz für die Juden, weil sie es aus Unkunde dieses Sinnes völlig missverstanden, im Grunde gar nicht existirte. Moses hat zwar das Testament den Vätern gegeben, aber sie waren wegen ihrer Sünden nicht würdig, es zu empfangen, desswegen hat Moses die Gesetzestafeln zerbrochen, und wir sind es nun, die als Erben der Juden das Testament Jesu erhalten, der dazu bestimmt war

uns aus der Finsterniss zu erlösen und durch sein Wort in das Testament einzusetzen (K. 14). Wie wenig die Beschneidung die fleischliche Bedeutung haben sollte, die ihr die Juden geben, ist daraus zu sehen, dass ja auch andere Völker, die Syrer, Araber, Aegyptier, alle Götzenpriester sich beschneiden; nur im geistigen Hinblick auf Jesus hat Abraham die Beschneidung eingeführt (K. 9). Indem nun alles diess, sobald es in seiner wahren Bedeutung erkannt ist, von selbst hinwegfällt, ist das Christenthum ein neues Gesetz, das ohne das Joch des Zwangs von dem Menschen verlangt, dass er sich selbst Gott als Opfer darbringe (K. 2). Ja, so nahe streift der Verfasser des Briefs schon an die gnostische Degradirung des Judenthums, dass er, weil bei den Juden in ihrem fleischlichen Sinne auch die Mahnungen der Propheten zu einer geistigen Auffassung völlig fruchtlos waren, von einem bösen Engel spricht, welcher sie berückt habe (K. 9). Hier also spricht sich das Bewusstsein des Neuen, erst im Christenthum offenbar Gewordenen in einem dem Paulinismus wenigstens sehr verwandten Sinne aus [1]).

In diesem Gegensatz zum Judenthum stehen dem Brief des Barnabas am nächsten die pseudoignatianischen Briefe, deren Verfasser auch ausdrücklich in dem Apostel Paulus sein Vorbild anerkennt, und das Christenthum selbst unter diesem Namen in seiner Neuheit und Autonomie dem Judenthum entgegenstellt. Als Jünger Christi, ermahnt der Verfasser dieser Briefe, muss man auch

1) Auf der Grundlage des Paulinismus ist der eigentliche Charakter des Briefs alexandrinisch zu nennen, wie der des Hebräerbriefs. Vgl. Hilgenfeld, die apostol. Väter S. 37 f. und Zeitschr. für wissensch. Theol., 1858, S. 569 f. Gegen Ritschl, welcher in der ersten Ausgabe der Entstehung der altkatholischen Kirche S. 276 den Standpunkt des Briefs als eine Evolution des paulinischen Princips bezeichnete, in der zweiten Ausgabe aber S. 570 den paulinischen Standpunkt des Verfassers nicht mehr anerkennt, dessen Anschauung vielmehr bereits alle Merkmale des katholisch werdenden Heidenchristenthums an sich tragen soll, bemerkt Hilgenfeld, Zeitschr. S. 570 mit Recht, schon im Verhältniss zu den Uraposteln spreche sich der reine Paulinismus des Verfassers unverkennbar aus. Wer anders als ein Pauliner könnte die Zwölfapostel nicht blos in die innigste Beziehung zu den zwölf Stämmen der Juden gesetzt (c. 8), sondern auch so ungünstig dargestellt haben, dass sie über alle Begriffe sündhaft gewesen sein sollen (c. 5). Was die Zeit der Entstehung des Briefs betrifft, so bleibe ich trotz der Gegenbemerkung Hilgenfeld's a. a. O., die für mich nichts Ueberzeugendes hat, bei demjenigen, was ich hierüber in dem Lehrbuch der Dogmengesch. 2. A. S. 80 bemerkt habe.

nach dem Christenthum (κατὰ Χριστιανισμὸν) leben; wer mit eine andern Namen, als mit diesem, genannt wird, gehört nicht Got Es ist widersprechend, Jesus Christus zu nennen und noch de Judenthum anzuhängen, denn der Christianismus hat nicht an de Judaismus geglaubt, sondern der Judaismus an den Christianismu Das Wahre des Judenthums gehörte voraus schon nicht dem Juden thum, sondern dem Christenthum an, wie die Propheten des Alte Testaments, und die schon vor Christus auf seine Ankunft hoffende Juden waren schon damals nicht mehr Juden, sondern Christen. S entschieden antijüdisch ist die Tendenz des Verfassers dieser Briefe dass er, um alles Jüdische aus der christlichen Gemeinschaft z entfernen, und den Unterschied noch äusserlich zu fixiren, keine andern Namen gelten lassen will, als Χριστιανοί, Χριστιανισμός[1]. Wie er, ungeachtet dieses völligen Bruchs mit allem Jüdischen, a die Begründung einer katholischen Kirche unter Formen hinarbeitete in welchen die Heidenchristen nur an die Judenchristen sich an schliessen konnten, ist eine andere an einem andern Orte in Betrach kommende Seite dieser Briefe.

Auch in dem ersten Briefe des römischen Clemens an di Korinthier und in dem Briefe Polykarps fehlt es nicht an deutliche Merkmalen des Paulinismus. Es ist bemerkenswerth, wie Clemen nicht nur die beiden Apostel, Petrus und Paulus, zusammen nennt sondern den Ruhm des letztern den des erstern sogar noch über strahlen lässt (K. 5). Und im Briefe Polykarps wird der selige un glorreiche Paulus, dessen Weisheit kein Anderer nachfolgen kann der die Philipper durch seine eigene Gegenwart im Worte de Wahrheit genau und fest unterrichtete und auch abwesend Briefe a sie schrieb, welche die, die sie lesen, in dem Glauben erbaue können, welcher die Mutter von allen ist, so gepriesen, dass übe den paulinischen Charakter dieser Schriften, wenn er blos darnach zu beurtheilen wäre, nicht wohl ein Zweifel sein kann; nur ist zu zugeben, dass der rechtfertigenden Bedeutung des paulinische Glaubens der Nachdruck der Ermahnung zu guten Werken und zu Liebe sehr das Gleichgewicht hält und beide Richtungen in ein neutrale Form sich auflösen, in welcher Glaube und Werke unver

1) Vergl. meine Abhandlung über den Ursprung des Episcopats S. 179 SCHWEGLER, nachapostolisches Zeitalter 2. S. 168 f.

mittelt neben einander stehen [1]). Wie die ignatianischen Briefe die Liebe sogar noch über den Glauben stellen, so versichert der erste Brief des Clemens auf der einen Seite zwar, dass wir nicht durch uns selbst gerechtfertigt werden, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, oder durch Werke, die wir in der Heiligkeit des Herzens vollbracht haben, auf der andern Seite aber ermahnt er ebenso sehr, nicht müde zu werden im Gutesthun und es an der Liebe nicht fehlen zu lassen, sondern mit Eifer und Willigkeit jedes gute Werk zu vollbringen, und in dem Werke der Gerechtigkeit den göttlichen Willen zu befolgen, und der Brief Polykarps setzt die Erbauung in den Glauben, welchem, als der Mutter von allen, die Hoffnung nachfolgt und die Liebe vorangeht [2]).

Ein Erzeugniss und Zeugniss des Judenchristenthums ist in dieser Classe von Schriften unstreitig der Hirte des Hermas, welcher seinen streng monotheistischen Judaismus schon in dem Satze ausspricht, welchen er als den Grundartikel der von dem Hirten dem Hermas mitgetheilten Gebote, und als den ganzen Inhalt des Glaubens

1) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 247 f., wo besonders auch das Interesse für das Gesetz und die alttestamentliche Offenbarung als charakteristisch hervorgehoben wird.

2) Vergl. Schwegler a. a. O. S. 129. 157. 168. Im Gegensatz zu Ritschl und Lipsius (de Clementis Romani ep. ad Cor. priore disquis. Lips. 1855) hält Hilgenfeld a. a. O. S. 572 f. den römischen Clemens für einen reinen Pauliner, nur lasse sich gar nicht verkennen, dass dieser Paulinismus bereits eine mildere und versöhnlichere Richtung gegen das jüdische Christenthum einnehme als im Briefe des Barnabas. Die innere Entwicklung des Paulinismus führe uns erst hier auf eine versöhnliche Stimmung, in welcher die der apostolischen Zeit noch ganz fremde Grundansicht des Aposteldecrets zu Hause sei. Dass auch dem römischen Judenchristenthum eine gleich versöhnliche Stimmung nicht gefehlt habe, davon sei der beste Beweis das gleichfalls römische und derselben Zeit angehörende Marcusevangelium. Es habe alle innere Wahrscheinlichkeit für sich, dass die beiden ursprünglichen Gegensätze des Christenthums in dem christlichen Rom, welches schon damals eine gewisse Unabhängigkeit von der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem behaupten konnte und zum neuen Mittelpunkt der katholischen Kirche vorherbestimmt war, zuerst in ein gewisses Gleichgewicht getreten seien. Dieser Ansicht stimme ich auch bei. Dass auch der Brief des römischen Clemens in keine sehr frühe Zeit zu setzen ist, ist an dem Briefe des Barnabas zu sehen, vgl. S. 132. Die nähere chronologische Bestimmung hängt von dem weitern Resultat der durch Hitzig und Volkmar angeregten Untersuchungen über das Buch Judith ab, das zuerst im Clemensbrief citirt wird.

an die Spitze stellt, dass Ein Gott ist, welcher alle Dinge erschaffen hat, woran sich nur die Forderung anschliessen kann, den Willen Gottes zu befolgen. Die Behauptung, dass eine Schrift, welche, wie der Hirte des Hermas weder das Gesetz Christi für identisch mit dem mosaischen erkläre, noch die specifisch judenchristlichen Pflichten, weder die Beschneidung für die Juden, noch die Proselytengesetze für die gebornen Heiden enthalte, nur einem gegen das Judenthum selbstständigen Kreise des Christenthums angehören könne, somit dem paulinischen [1]), beweist nur die freiere Richtung, zu welcher das Judenchristenthum hier schon fortgeschritten ist. Die Grundanschauung ist, wie in der Apokalypse, die Zwölfzahl der Stämme. Zu den zwölf Völkern der Gottesgemeinde sind die glaubigen Heiden hinzugekommen zum Ersatz für die durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücken. Wie das Volk Gottes, das schon vor der irdischen Erscheinung Christi unter seiner besondern Aufsicht und Leitung steht, das jüdische ist, so ist auch nur an dieses Volk zu denken, das alte Gottesvolk, nicht ein neues aus den Heiden, wenn Christus die Sünden des Volks tilgt, und ihm ein neues Gesetz mittheilt, das zum Leben führt. Der Zwölfzahl der Stämme entspricht die Zwölfzahl der Apostel, die auch hier, wie in der Apokalypse, so festgehalten ist, dass neben ihr Paulus nur in die Reihe der untergeordneten Lehrer und Verkündiger des Sohnes Gottes zu stehen kommt. Die Anschauungsweise des Verfassers trägt sosehr den Charakter der Gesetzlichkeit an sich, dass alles nur auf die Beobachtung der göttlichen Gebote und die Verdienstlichkeit der Werke ankommt und der Glaube selbst an der Spitze der Gebote steht. Nur darin kann auch der Hirte den Universalismus des Christenthums nicht verläugnen, dass ihm das von Christus mitgetheilte Gesetz die Predigt des Sohnes Gottes bis zu den Enden der Erde ist, und dass er auch die Gerechten des Alten Testaments erst, nachdem sie durch die Apostel und Evangelisten in der Unterwelt getauft sind, in das Reich Gottes eintreten lässt [2]).

Wie alle diese Schriften mehr oder minder die Elemente enthalten, aus welchen das katholische Christenthum hervorgegangen

---

1) Ritschl a. a. O. 1. A. S. 297 f. 2. A. S. 288 f.

2) Man sehe die Belege für das Obige bei Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. S. 423 f. und die apostol. Väter. S. 161 f.

ist, so gibt es keinen treueren Repräsentanten dieser Uebergangsperiode, als **Justin** den Märtyrer, welcher auf der einen Seite den apostolischen Vätern ebenso nahe steht, als auf der andern den katholischen Kirchenlehrern. Auch er sieht, wie der Verfasser des Briefs des Barnabas, im Christenthum ein neues Gesetz, und zwar gleichfalls aus dem Grunde, weil die Juden die Ceremonialgesetze und religiösen Institute, welche das eigentliche Wesen des Judenthums ausmachen, so sehr fleischlich missverstanden haben, dass erst mit dem Christenthum das wahre Verständniss derselben gekommen ist [1]). Die Beschneidung hatte nicht den fleischlichen Sinn, in welchem die Juden sie nahmen, sondern sie ist nur von der geistigen Beschneidung zu verstehen, durch welche die Vorhaut des Herzens hinweggenommen wird. Diese geistige Beschneidung hatten schon die Patriarchen, und die Christen empfangen sie jetzt durch die Taufe, in welcher sie als Sünder durch die Barmherzigkeit Gottes Vergebung der Sünden erhalten [2]). So hatte überhaupt alles Andere dieser Art, wie die Sabbath- und Festfeier, die Speiseverbote, die Opfer und der Tempeldienst, nur eine geistige, auf das Christenthum sich beziehende Bedeutung; die Bestimmung aller dieser Einrichtungen war daher eine blos vorübergehende, sie waren nur wegen der Herzenshärtigkeit des Volks gegeben, und sollten nur dazu dienen, dem Volke wenigstens auf diese äusserliche Weise den Gedanken an Gott nahe zu legen. Dass sie keinen wahren innern religiösen Werth haben, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass sie zur Zeit der Patriarchen noch nicht vorhanden waren, die Patriarchen somit ohne sie das Wohlgefallen Gottes erlangt haben, wie ja Abraham nicht wegen der Beschneidung, sondern wegen seines Glaubens von Gott das Zeugniss der Gerechtigkeit erhielt. Da Gott immer derselbe ist, zur Zeit des Mose kein anderer als zur Zeit Henochs, so können alle diese Einrichtungen der jüdischen Religion nur eine periodische Bestimmung gehabt haben [3]). Die

---

1) Dial. cum Jud. Tryph. c. 14.

2) A. a. O. c. 43.

3) Justin unterscheidet drei Bestandtheile des Alten Testaments, einen sittlichen, einen typischen und einen rein positiven. Niemand kann, sagt er Dial. c. 44., von den durch Christus gegebenen Gütern etwas erhalten, ausser denen, welche in ihrer Gesinnung dem Glauben Abrahams gleichen und alle Mysterien wissen, λέγω δὲ, ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν· καὶ δικαιοπραξίαν δι-

Beschneidung setzt Justin sogar so tief herab, dass er sie für das Zeichen erklärt, an welchem die Juden unter allen andern Völkern als diejenigen haben kenntlich gemacht werden sollen, welche das, was ihnen von andern widerfährt, mit Recht leiden. Je mehr, wie schon hieraus erhellt und für Justin überhaupt charakteristisch ist, alles, was im Judenthum eine religiöse Bedeutung hatte, in seiner Anschauungsweise in Weissagungen, Typen, Allegorien sich auflösste, die nur vom Standpunkt des Christenthums aus als das, was sie an sich waren, erkannt werden konnten, um so abstossender verhielt sich zwar sein religiöses Bewusstsein zum Judenthum, um so mehr blieb es dagegen auch dem Alten Testament zugekehrt indem sich ihm der reichere, tiefere Inhalt seines christlichen Bewusstseins doch nur am Alten Testament durch die Erkenntniss seines prophetischen und allegorischen Sinnes aufschliessen konnte Bei aller Verwandtschaft mit dem Paulinismus ist diese Stellung zum Alten Testament eine wesentlich andere als die paulinische, sie is wie im Hebräerbrief, nicht sowohl paulinisch als alexandrinisch Je grösseres Gewicht, wie diess zum Charakter des alexandrinische Judenthums gehört, auf die typische, symbolische, allegorisch Auffassungsweise des Alten Testaments gelegt wird, um so meh bleibt auch das Alte Testament die absolute Quelle der Wahrhei So sehr daher auch das Judenthum gegen das Christenthum herab gesetzt und der Unterschied beider in seiner ganzen Weite hervor gehoben wird, so überwiegend ist von diesem Standpunkt aus imme wieder das Interesse, die Identität des Christenthums mit der alt testamentlichen Religion festzuhalten. Während der Paulinismus de absoluten Inhalt des Christenthums unmittelbar in sich selbst hat, i dem durch den Glauben gewekten geistigen Bewusstsein, für wel ches alles Alttestamentliche nur eine sehr secundäre Bedeutur haben kann, verliert sich dagegen jene andere Ansicht sosehr die alttestamentliche Anschauungsweise, dass ihr auch die Wahrh des Christenthums nur durch das Alte Testament vermittelt wir

τέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο, ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἢ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν. Den sittlichen Inhalt des Alten Testame nennt Justin τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια, oder τὰ καθόλου καὶ φύσει αἰώνια καλὰ, K. 45., eben diess ist der Hauptinhalt der patriarchalischen ligion, im Unterschied davon sind die πρὸς σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ διαταχθ das rein Positive.

alles Christliche ist schon im Alten Testament zu finden und das Neue des Christenthums ist nur die Neuheit des über den Inhalt des Alten Testaments aufgegangenen Bewusstseins. Der absolute Gegensatz, welchen der Paulinismus zwischen Gesetz und Evangelium aufstellte, wurde so mehr und mehr ein blos relativer und subjectiver. Solange man jedoch über die auch nur periodische Bedeutung des geschichtlichen Judenthums nichts anderes zu sagen weiss, als bei Justin der Fall ist, bleibt diese Ansicht noch eine sehr schwankende, und wenn auch schon bei Justin die Idee sich findet, durch welche das Verhältniss des Christenthums zur alttestamentlichen Offenbarung bestimmter fixirt wurde, die hauptsächlich auch dadurch in Bewegung gekommene Logosidee, so ist doch auch diess noch ein blosser Anknüpfungspunkt. Dieser Mangel an einer strengeren Fixirung des christlichen Bewusstseins, welcher überhaupt die Stellung Justins noch so schwankend und unsicher macht, drückt sich auch in seinem Urtheil über die Judenchristen seiner Zeit aus. Nach seiner geringen Vorstellung vom Judenthum sollte man erwarten, dass er auch über solche, welche als Christen nicht sowohl Christen als Juden waren, strenger urtheilen werde. Er will aber auch denen, welche zwar an Christus glauben, aber dabei zugleich das mosaische Gesetz beobachten, die Hoffnung der Seligkeit nicht absprechen, wofern sie nur nicht auch die Heidenchristen dazu zwingen wollen, und er missbilligt es blos, dass es auch Judenchristen gibt, welche mit Heidenchristen in keiner Lebensgemeinschaft stehen wollen. Bei denen aber, welche wegen der Schwachheit ihrer Ansicht auch alles das, was Moses wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes angeordnet hat, mit der Hoffnung auf Christus und der Beobachtung der Gebote der ewigen und natürlichen Gerechtigkeit verbinden zu müssen glauben, so jedoch, dass sie mit den Christen zusammenleben, ohne von ihnen zu verlangen, dass auch sie sich beschneiden lassen und die Sabbathe und Anderes dergleichen beobachten, hat er kein Bedenken, sie als ächte Brüder der christlichen Gemeinschaft anzuerkennen [1]. So freisinnig diese Ansicht gegen das Judenthum ist, so sehr wird dieses Lob durch die Strenge geschwächt, mit welcher Justin auf der andern Seite alles von sich ausschliesst, was nicht mit seiner Ansicht übereinstimmt. Die freiere paulinische

---

1) A. a. O. K. 47.

Ansicht von dem Genusse des Götzenopferfleisches ist so wenig in seinem Sinn, dass er ihn für ebenso verabscheuungswürdig erklärt, wie das Heidenthum, und mit allen, die sich denselben erlauben, in keiner Art christlicher Gemeinschaft stehen will [1]. Obgleich dieses Urtheil zunächst nicht gegen paulinische Christen, sondern nur gegen Gnostiker gerichtet ist, so ist doch aus der Allgemeinheit, mit welcher es ausgesprochen ist, und aus dem Contrast, in welchem es zu dem Urtheil über die Judenchristen steht, zu sehen, dass bei Justin das letzte entscheidende Moment immer eher auf die Seite des Judenchristenthums als die des paulinischen Christenthums fällt. Im Uebrigen stellt sich uns auch bei Justin ganz derselbe Lehrtypus dar, welcher nun schon als der allgemeinste Ausdruck des christlichen Bewusstseins anzusehen ist. Christus hat zwar den von allen Menschen durch die Gesetzesübertretung verschuldeten Fluch nach dem Willen Gottes auf sich genommen und die an ihn Glaubenden durch sein Blut gereinigt, aber die Bedingung der Sündenvergebung ist nicht der Glaube im paulinischen Sinn, sondern Reue, Sinnesänderung, die Befolgung der göttlichen Gebote, worauf als die Bethätigung der eigenen sittlichen Kraft des Menschen Justin mit besonderem Nachdruck dringt [2]. Christus ist daher nicht sowohl Erlöser, als vielmehr Lehrer und Gesetzgeber, wie er auch ausdrücklich von Justin genannt wird [3]. Nach allem diesem bedarf die Frage, ob Justin der judenchristlichen oder der paulinischen Richtung angehört, sein dogmatischer Standpunkt als Ebionitismus oder Paulinismus zu bezeichnen ist, keiner weiteren Beantwortung. Er kann mit Entschiedenheit weder auf die eine noch auf die andere Seite gestellt werden, da seine Stellung überhaupt noch zu unbestimmt und unsicher ist, als dass sie genauer fixirt werden könnte. Er unterscheidet sich selbst von den Judenchristen und erklärt sich mit ihnen mehr äusserlich als innerlich einverstanden, noch weit mehr aber vermisst man bei ihm eine ausdrückliche Anerkennung des paulinischen Christenthums, und wenn, wie behauptet wird, kein Zweifel darüber sein kann, dass er seine Ansicht vom Glauben Abrahams aus dem Römerbrief entlehnt hat und durch die Hervor-

---

1) A. a. O. K. 35.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. 1. A. S. 310 f. 2. A. S. 304.

3) Ὁ καινὸς νομοθέτης, Dial. c. 18.

g der Glaubensgerechtigkeit überhaupt als Pauliner sich dar-
ı will [1]), so muss nur um so mehr auffallen, dass sogar der
des Apostels Paulus von ihm nicht einmal genannt worden
as sich doch aus einer blossen Rücksicht auf die Juden nicht
en lässt. Wenn er also auch der Sache nach Pauliner ist, so
r es doch dem Namen nach nicht sein, und es ist so überhaupt
n nur noch nicht ausgesprochen und offen erklärt, was gleich-
ler Sache nach schon vorhanden ist, das katholische Christen-
mit der Ausgleichung der Differenzen und Parteirichtungen,
e bisher einander noch gegenüberstanden. Es begegnet uns
n Grunde dieselbe Erscheinung wie bei der Frage nach den
elien Justins. Ist auch kein Zweifel darüber, dass Justin das
der andere unserer kanonischen Evangelien schon kannte, so
doch keines genannt, die Sache ist also zwar da, aber es
ıoch der Ausdruck und Name für sie, und so lange es daran
fehlt, ist auch noch nicht alles so festgestellt und abgegrenzt,
s der Begriff des katholischen Christenthums erfordert, es ist
in Justin immer noch erst der Uebergang zu demselben [2]).

Vergl. Ritschl a. a. O. S. 309. 2. A. S. 303.

Ritschl hat in der zweiten Ausgabe seines Werkes S. 310 die Stellung
en, die ich Justin gebe. Es sei, behauptet Ritschl, bei Justin ein vor-
der Einfluss von paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener
, desshalb wahrzunehmen, weil erst dieser Lehrer den Gedanken vom
Gesetz zum Abschluss bringe. Es kommt, was den Paulinismus Justin's
, noch besonders Folgendes in Betracht: Da Justin nur zwei Classen
risten unterscheidet (Dial. cum Jud. Tryph. c. 35 und 80. Vgl. Theol.
1857, S. 219 f.), wahre rechtgläubige, die als Schüler der wahren reinen
Jesu an eine Auferstehung des Fleisches und ein tausendjähriges Reich
n, und solche, welche sich zwar zu Jesus bekennen und sich Christen
, aber Götzenopferfleisch essen und behaupten, dass ihnen diess nichts
, d. h. Gnostiker, wie sie nachher Justin mit ihrem Namen nennt, so
ıan fragen, zu welcher dieser beiden Classen er die paulinischen Christen
net habe? Und wenn in dieser Beziehung weiter behauptet wird, das
Justin's über den Genuss des Götzenopferfleisches könne desswegen
gegen Paulus noch eine Partei des Paulus gerichtet gewesen sein, weil
selbst jene Licenz verworfen und 1 Cor. 10, 20. 21. die Theilnahme an
chen Opfermahlen direct verboten habe, so fragt sich, ob diess nicht
hr einseitige Auffassung des diese Frage betreffenden Abschnitts 1 Cor.
10. ist Gerade desswegen, weil der Apostel den Genuss des Götzenopfer-
s nicht blos verboten, sondern zugleich auch freigegeben und sowohl an
s in subjectiver Beziehung für indifferent erklärt und sich in jedem Fall

Wie dieser Uebergang vollends geschah, ist nun noch zu sehen. Blicken wir auf den Anfangspunct zurück, von welchem wir ausgegangen sind, so war es nicht nur der Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Richtungen, sondern auch der Zwiespalt der beiden an der Spitze derselben stehenden Apostel, welcher auf den Gang der Entwicklung bestimmend einwirkte. Die beiden Richtungen haben sich allmählig einander genähert, die ursprüngliche Schärfe des Gegensatzes hat nachgelassen, von beiden Seiten strebte man nach einer die Gegensätze so viel möglich vereinigenden Mitte; wie aber die im Streit von einander geschiedenen Apostel sich wieder versöhnt und mit einander verständigt haben, ist noch ungewiss, und doch fehlt es an einer festen Grundlage für die Vereinigung der beiden Parteien und einer Bürgschaft für die bestehende kirchliche Einheit, wenn man nicht die Gewissheit haben kann, dass die Stifter der Kirche selbst sich wieder die Hand zum Frieden gereicht und sich gegenseitig als Brüder anerkannt haben. Auch darüber konnte man nicht im Zweifel bleiben; und dass jeder Zweifel, der hierüber noch stattfinden mochte, gerade zu der Zeit verschwand, in welcher die katholische Kirche in ihren Hauptrepräsentanten vollends in's Dasein trat, ist der deutlichste Beweis dafür, dass eben diess der Hauptpunkt war, in welchem sie zu ihrem Abschluss kam. Bei Irenäus finden wir es zuerst als eine schon zur stehenden Thatsache gewordene Wahrheit ausgesprochen, dass die grösste und älteste und allgemein bekannte römische Kirche von den beiden glorreichsten Aposteln begründet und gestiftet worden[1], und Tertullian preist dieselbe Kirche glücklich, *cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur*[2]. Seit-

darüber so ausgesprochen hat, dass man sich mit gutem Grunde auf seine Auctorität berufen konnte, und weil in dieser Frage Paulinismus und Gnosticismus sich so nahe berühren, konnte ein von dem Gedanken an das dämonische Heidenthum so erfüllter Christ, wie Justin, mit sich selbst im Zweifel darüber sein, wie er überhaupt den Paulinismus anzusehen habe, und es erklärt sich hieraus sehr natürlich sein Schweigen über ihn, ohne dass daraus auf etwas Anderes zu schliessen ist, als auf eine noch schwankende, unentschiedene Ansicht.

1) Adv. haer. 3, 3.

2) De praescr. haer. c. 36.

em ist bei Irenäus und Tertullian, bei Clemens von Alexandrien nd Origenes, bei allen Kirchenlehrern jener Zeit, deren vollkommene Uebereinstimmung in der Lehre und Tradition und in allen Grundsätzen des kirchlichen Wirkens und somit die schon thatsächlich bestehende katholische Kirche bezeugt, jede Erinnerung an einen Zwiespalt der beiden Apostel und an eine zwischen ihnen getheilte Ansicht völlig verschwunden, die Auctorität des Einen steht so fest, wie die des Andern, und wie überhaupt um jene Zeit auch der Kanon der neutestamentlichen Schriften, als die wesentliche Grundlage der sich constituirenden katholischen Kirche, allmählig sich feststellt, so sind es insbesondere die Schriften des Apostels Paulus, über deren kanonischen Charakter am wenigsten ein Zweifel ist. Diese Gleichstellung der beiden Apostel ist nicht mehr ein blos angestrebtes Ziel, wie sie es noch für den Verfasser der Apostelgeschichte war, es ist nun in der Wirklichkeit erreicht, was er im Auge hatte, und in den allgemeinen Glauben der Kirche übergegangen, was schon damals als eine nothwendige Voraussetzung der sich realisirenden Idee der Kirche erschien. In der römischen Kirche selbst galt es als geschichtliche Tradition, dass die beiden Apostel in Rom den gemeinschaftlichen Märtyrertod erlitten haben und schon zur Zeit des römischen Presbyter Cajus, zu Anfang des dritten Jahrhunderts, zeigte man die Orte, wo sie als Märtyrer gestorben waren und begraben lagen [1]). Hätten wir nun hierin eine rein geschichtliche Thatsache, so hätten wir auch nur bei ihrer einfachen geschichtlichen Wahrheit stehen zu bleiben; da aber die Sage nach Inhalt und Form alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, da mit gutem Grunde sogar bezweifelt werden muss, ob Petrus jemals auch nur nach Rom gekommen ist, so hat die Sage ihre geschichtliche Bedeutung eben nur in ihrer Ungeschichtlichkeit, da eine so wenig auf einem geschichtlichen Grunde beruhende Tradition nur aus einem besonderen Interesse entstanden sein kann [2]). Welcher Art dieses Interesse war, bedarf nach allem, wovon schon die Rede war, keiner weitern Erörterung. Man wollte die beiden Apostel so nahe als möglich zusammenbringen, jeder von beiden sollte das Verdienst und den Ruhm des Andern theilen, und wie sie im Leben harmonisch zusammenge-

1) Eusebius K.G. 2, 25.

2) Vergl. meinen Paulus S. 232 f.

wirkt hatten, so sollte auch ihr Tod das brüderlich Gemeinsam
ihres apostolischen Laufs bezeugen und versiegeln. Wir dürfe
nur den Spuren der sich bildenden Sage nachgehen, um zu sehe
wie sie sich bemühte, die Hindernisse zu beseitigen, welche de
beabsichtigten Resultat im Wege standen. Merkwürdige Data ent
halten in dieser Beziehung besonders die beiden petrinischen Brief
Man erwäge nur, wie der Verfasser des zweiten Briefs, welche
nicht nur entschieden unächt, sondern auch eine der späteste
Schriften des Kanons ist, den Apostel Petrus am Schlusse sein
Schreibens von dem Apostel Paulus als seinem geliebten Brud
sprechen lässt, welcher nach der ihm verliehenen Weisheit üb
den Gegenstand, von welchem hier die Rede ist, die bevorstehend
Katastrophe, in demselben Sinne geschrieben habe, so wie auc
in sämmtlichen Briefen, wenn er von diesen Dingen redet, in we
chen [1]) einiges Schwerverständliche sei, das die Ungelehrigen ur
Unbefestigten verdrehen, wie sie diess auch bei den übrigen Schri
ten thun, zu ihrem eigenen Verderben (3, 15 f.). Wie brüderli
wird schon hier der Apostel Paulus als Apostel anerkannt, und w
sehr lässt es sich sein apostolischer Mitbruder angelegen sein, de
Vorurtheil, das man noch gegen die Briefe des Apostels hab
mochte, und den Missdeutungen, welchen sie ausgesetzt waren, z
begegnen, ja, es werden die Briefe des Apostels hier sogar sch
in Einer Reihe mit den kanonischen Schriften aufgeführt! Seh
wir auch von andern Merkmalen einer vermittelnden Tendenz, d
man in dem Briefe finden kann, ab, so kann doch gewiss bei eine
in so unmittelbarer Beziehung auf den Apostel Paulus ausgestellt
Zeugniss seiner apostolischen Auctorität nur eine bestimmte A
sicht vorausgesetzt werden. Es ist darin nur ausgesprochen, w
schon längst im Sinne der überwiegenden Mehrheit liegen muss
dass man keine Ursache habe, dem Apostel die Anerkennung
verweigern, auf welche er durch seine Schriften und die gan

1) Es ist zwar zweifelhaft, ob 2 Petr. 3, 16. ἐν αἷς oder ἐν οἷς zu lesen i
liest man aber auch ἐν οἷς, so können, wie aus dem folgenden ὡς καὶ τὰς λοι
γραφὰς zu sehen ist, die Dinge, auf die sich das Relativ bezieht, nur in d
Sinne gemeint sein, in welchem in den Briefen des Apostels Paulus von ih
die Rede ist, so dass auch die δυσνόητα nur auf die Briefe des Apostels ge
können. Woran wohl der Verfasser des Briefs bei den δυσνόητα gedacht l
Doch wohl auch an Gal. 2, 11 f.

Erinnerung an sein apostolisches Wirken den gerechtesten Anspruch zu machen hatte [1]). Gibt sich doch dieselbe Tendenz auch schon im ersten petrinischen Briefe zu erkennen, und zwar in demselben Verhältniss um so wahrscheinlicher, je unwahrscheinlicher der apostolische Ursprung auch dieses Briefs ist. Kann der Apostel Petrus unmöglich einen nach dem allgemeinen Urtheil so paulinisirenden und so auffallend von den Briefen des Apostels Paulus abhängigen Brief geschrieben haben, so kann auch dieser Brief nur als ein neues Document des Bestrebens angesehen werden, das Einverständniss der beiden Apostel thatsächlich an den Tag zu legen. Eben darauf zielt auch die ausdrückliche Angabe am Schlusse des Briefes (5, 12) hin, er sei durch den treuen Bruder Silvanus geschrieben worden [2]). Es ist ganz in der Art und Weise solcher angeblich apostolischer Briefe, auch durch die Einflechtung solcher Nebenzüge, durch die Namen bekannter apostolischer Gehülfen, die Tendenz zu verrathen, in welcher sie geschrieben sind. So schreibt nun hier Petrus seinen Brief durch Silvanus, den bekannten Begleiter des Apostels Paulus, wie der petrinische Clemens dagegen dem Apostel Paulus beigegeben ist (Phil. 4, 1), und derselbe Marcus, welchen hier Petrus seinen Sohn nennt, auch wieder an der Seite des Paulus erscheint Kol. 4, 10. Es ist, wie wenn diese Begleiter und Gehülfen die Mittelspersonen zwischen den beiden Aposteln sein sollten: wie kann man an dem guten Vernehmen der letztern zweifeln, wenn ihre Freunde und Genossen mit dem Einen so vertraut sind, wie mit dem Andern? Da unter dem Babylon, in welchem

1) Mitapostel des Petrus ist nun das höchste officielle Prädicat, das dem Apostel Paulus von petrinischer Seite gegeben wird. So z. B. in den apost. Constit. 6, 8, wo Petrus von Clemens, dem Ῥωμαίων ἐπίσκοπός τε καὶ πολίτης, sagt, er sei μαθητευθεὶς καὶ Παύλῳ (nicht blos des Petrus, sondern auch des Paulus Schüler), τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. So werden auch gleich im Eingang des Briefs die Heidenchristen von dem Verfasser im Namen der Judenchristen als solche angeredet, deren Glaube den gleichen Werth und die gleiche Berechtigung mit dem der übrigen hat. Dabei lässt aber der im Namen des Petrus schreibende judenchristliche Verfasser, der mit dieser Anerkennung als seinem Vermachtniss scheiden will (1, 13 f.), immer auch noch den Vorzug durchblicken, welchen Petrus als der Augenzeuge der Herrlichkeit Christi, hat, und Paulus wird nur wegen seiner σοφία gerühmt 3, 15.

2) Vergl. die S. 124 genannte Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1856. S. 237.

sich der schreibende Apostel befindet, nur Rom verstanden werden kann, so ist auch das Einigungs-Interesse, aus welchem diese Briefe hervorgegangen sind, hauptsächlich in der römischen Gemeinde vorauszusetzen. In diese Gemeinde setzte ja schon der Apostel Paulus das Vertrauen einer besseren Verständigung, so manche Schriften, die auf denselben Zweck hinarbeiteten, wie namentlich die Apostelgeschichte, wurden wahrscheinlich in Rom verfasst, in keiner andern Gemeinde hatte man so grosse Beweggründe zu einer solchen Versöhnung wie hier, wo auf der einen Seite der Apostel Paulus durch die Macht der geschichtlichen Erinnerung, auf der andern der Apostel Petrus durch das Ansehen, mit welchem er schon früh auch als das Haupt der römischen Gemeinde gedacht wurde, mit so gleicher Berechtigung einander gegenüber standen. Auch diess stimmt mit dem Charakter der römischen Gemeinde, in welcher von Anfang an das judenchristliche Element das überwiegende war, überein, dass dem Apostel Petrus, bei allem Bestreben der Gleichstellung der beiden Apostel, doch immer noch ein gewisser Vorzug vor dem Apostel Paulus eingeräumt wird. Lässt sich doch auch die in dem, ohne Zweifel erst von einer spätern Hand hinzugekommenen 15ten Kapitel des Römerbriefs so absichtlich gemachte Abtheilung, welcher zufolge der Apostel Paulus auf der einen Seite, der östlichen, nur bis nach Illyrien kommt, und dann sogleich auf der andern, der westlichen, sein Auge nur nach Spanien richtet, so dass er nur als durchreisender (15, 24) in Rom erscheint, nur aus der Absicht erklären, hier gleichsam eine geographische Linie zwischen zwei apostolischen Gebieten zu ziehen, und das ganze dazwischen liegende Ländergebiet, Rom und Italien mit dem angrenzenden Gallien, einem andern Apostel vorzubehalten [1]. Der eigentliche Apostel der römischen Gemeinde muss so immer der Apostel Petrus bleiben; ist aber nur dieses Zugeständniss von der andern Seite gemacht, so ist das Band der brüderlichen Einigkeit nur um so fester zwischen den beiden Aposteln geknüpft [2], und wie überhaupt das katholische Bewusstsein in

1) Vergl. Theol. Jahrb. 1849. S. 493 f.

2) Beide zusammen setzen die ersten Bischöfe in Antiochien und Rom ein, Apost. Const. 7, 46. Man sieht deutlich, nur im Interesse der Ausgleichung wird zwischen Petrus und Clemens der Pauliner Linus eingeschoben. Der eigentliche Nachfolger des Apostels Petrus in Rom ist Clemens. Vergl. die

ndern Kirche sich so frühzeitig und so consequent entwickelt e in der römischen, so gebührt ihr auch das Verdienst, esentlichste Grundlage des Katholicismus zuerst festgestellt n.

III. Das johanneische Christenthum.

n dem Entwicklungskreise des grossen, an den Namen der Apostel Petrus und Paulus in der Einheit der römischen sich ausgleichenden Gegensatzes hat die geschichtliche Be- ıg sich noch nach einer andern Seite zu wenden, auf welcher lls die sich realisirende Idee der katholischen Kirche einen imlichen Verlauf genommen hat. Wie verhält es sich, ist ı fragen, mit dem andern Säulenapostel, welcher neben dem t dem Apostel Paulus brüderlich vereinigten Petrus und dem · jerusalemischen Gemeinde angehörenden Jacobus noch in t kommt, mit dem Apostel Johannes, und dem ganzen Kreise cheinungen, welche in dem johanneischen Evangelium ihre Spitze haben? Als einer der Säulenapostel, als Nachfolger ephesinischen Wirkungskreis, als Verfasser der Apokalypse, ır Apostel Johannes, wie schon gezeigt worden ist, in ver- nen Beziehungen dem Apostel Paulus gegenüber. Der Haupt- ber, welcher nun einen neuen Entwicklungsknoten bildet, ist anneische Evangelium [1]. Die bekannten, dieses Evangelium

---

ı. adv. Jac. 2, 19. Tert. de praescr. haer. c. 32. Hieronymus ad Jovin. riris illustr. c. 15. Nach einer scharfsinnigen Vermuthung Volkmar's, ahrb. 1856, S. 309 f. 1857, S. 147 f. würde in dem Verhältniss der postel und ihrer Parteien auch der Schlüssel zur Erklärung der räth- ı Stelle Phil. 4, 2. zu finden sein.

Vergl. meine krit. Unters. über die kanon. Evangelien 1847, S. 77 f. , Theol. Jahrb. 1850. S. 277 f. 1851. S. 183 f. Hilgenfeld, die Evan- ıach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854. S. 229 f., ıbhandlung: die johanneische Frage und ihre neuesten Beantwor- (durch Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase) Theol. Jahrb. 1854. f. Hase, die Tübinger Schule, Sendschreiben an Dr. Baur. Leipzig . 1 f., meine Beantwortung dieses Sendschreibens. Tübingen 1855, Hilgenfeld, das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines :lungsganges. Jena 1855, S. 6 f., meine Abhandlung zur johanneischen ber Justin den Märtyrer. Theol. Jahrb. 1857. S. 209 und die Tübinger und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen 1859. S. 83 f.

betreffenden kritischen Fragen über seinen apostolischen Ursprung und sein Verhältniss zur Apokalypse erscheinen hier in ihrer grossen geschichtlichen Bedeutung, indem die Entstehung eines Evangeliums, wie das johanneische ist, nur auf dem Punkte der geschichtlichen Entwicklung, auf welchem wir hier stehen, sich begreifen lässt, auf dem Uebergang zu der katholischen Kirche, welchen uns in der römischen Kirche die Sage von den beiden Aposteln Petrus und Paulus bezeichnet. Je genauer man dem Gange der geschichtlichen Entwicklung folgt, um so mehr kann man nur die Ueberzeugung gewinnen, dass zwischen der Apokalypse und dem Evangelium ein zu grosser Unterschied und Gegensatz liegt, als dass selbst das angeblich so lange Leben des Apostels Johannes zur Ausfüllung der weiten Kluft ausreichend genug wäre. Es kann daher nur in dem Inhalt und Charakter des Evangeliums selbst seinen Grund haben, dass es nicht schon früher in den Gang der geschichtlichen Entwicklung eingreift; welchen Grund hat man aber ebendesswegen zu der Annahme eines so frühen Vorhandenseins, wenn sich so lange auch nicht die geringste geschichtliche Spur seines Daseins zeigt? Ebenso verfehlt wäre es aber auf der andern Seite, wenn man über dem Unterschied und Gegensatz die so nahe Beziehung übersehen würde, in welcher, ganz abgesehen von der Frage über den Verfasser, das Evangelium zu der Apokalypse steht. So wenig auch angenommen werden kann, dass der Verfasser des Evangeliums eine und dieselbe Person mit dem Verfasser der Apokalypse ist, so wenig lässt sich doch verkennen, dass der Evangelist sich an die Stelle des Apokalyptikers dachte, und das Ansehen des Johannes, welcher als Apostel, als Verfasser der Apokalypse, als das so viele Jahre an der Spitze der Gemeinden stehende Oberhaupt die höchste Auctorität der kleinasiatischen Kirche geworden war, für die Zwecke seines Evangeliums benützen wollte. Ja, es ist nicht blos eine äussere Anlehnung an einen vielgefeierten Namen, es fehlt auch nicht an innern Berührungspunkten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse, und man kann nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den freiern und höhern des Evangeliums hinüberleiteten, in sich aufgenommen hat, um die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen. Nur vom Standpunkt des Evangeliums aus lässt sich das Verhältniss, in das sich der Verfasser

ben zu der Apokalypse setzte, richtig begreifen. Je mehr
erfasser des Evangeliums sich seines Standpunkts als eines
und eigenthümlichen bewusst sein musste, welcher sowohl vom
ischen als dem judenchristlichen sich wesentlich unterschied,
mehr musste sich ihm auch die Nothwendigkeit aufdringen,
neue Form des christlichen Bewusstseins auf einen ächt apo-
:hen Ausdruck zu bringen. Welcher Name konnte sich dazu,
rch die Namen der beiden Apostel Petrus und Paulus schon
ımte Richtungen der damaligen christlichen Welt repräsentirt
, besser eignen, als der des Apostels Johannes, welcher nicht
der Localität, in welcher nach der gewöhnlichen Annahme
hanneische Evangelium entstanden ist, die höchste Bedeutung
sondern auch durch die Apokalypse, für deren Verfasser in
ısien namentlich der Apostel Johannes galt, so manche An-
ungspunkte für die höhere Auffassung des Christenthums dar-
Der Name des Apostels Johannes kann daher in der Beziehung,
ie wir ihm hier zum johanneischen Evangelium geben müssen,
ıls die Bezeichnung einer neuen eigenthümlichen Form des
sstseins genommen werden, deren Unterschied von den beiden
'n Richtungen, der judenchristlichen und der paulinischen, hier
:hst in's Auge gefasst werden muss.

Der am meisten charakteristische Unterschied liegt in der Lo-
ee, in welcher der Evangelist den absoluten Inhalt seines
lichen Bewusstseins am bestimmtesten und unmittelbarsten
ısprochen hat; sie ist aber selbst nur die Einheit der verschie-
ı Beziehungen und Gegensätze, in welche sich der Evangelist
ıstellt. Durchaus geht seine Anschauungsweise über die beiden
'n Richtungen hinaus, um sie und mit ihnen Judenthum und Heiden-
in einer höhern allgemein menschlichen Einheit zusammenzu-
n. Am meisten entfernt sich der Evangelist von dem Apoka-
ter in seiner Ansicht vom Judenthum. Während dem Apoka-
ter alles an dem Namen Jerusalem hängt, in welchem für ihn
;anze absolute Bedeutung des Christenthums begriffen ist, ist
gen für den Evangelisten schon die Stunde gekommen, in wel-
man weder auf dem Berge Garizim noch in Jerusalem den Vater
ten wird, sondern die wahren Verehrer Gottes nur die sind, die
m Geist und in der Wahrheit anbeten werden (4, 21). Heiden-
ı und Judenthum stehen also in demselben negativen Verhältniss

zum Christenthum, als der allein wahren absoluten Religion. Das Judenthum hat zwar den Vorzug vor dem Heidenthum, dass seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Object des religiösen Bewusstseins gerichtete ist (4, 22), dass es in der Erkenntniss des allein wahren Gottes auch das ewige Leben in sich hat (17, 3), dass daher auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen kann (4, 22), dass ferner in den Schriften des Alten Testaments eine fortgehende Weissagung und Hinweisung auf den Welterlöser ist (vgl. 5, 46. 6, 45. 8, 56. 12, 41 u. s. w.), aber auch das Heidenthum hat einen gewissen Antheil an dem von Anfang an in der Finsterniss leuchtenden Lichte des Logos, das alle Menschen erleuchtet (1, 9). Sollte Jesus, wie der Evangelist 12, 52 mit besonderem Nachdruck hervorhebt, nicht blos für das jüdische Volk sterben, sondern dazu, durch seinen Tod auch die zerstreuten Kinder zu einem Ganzen zu vereinigen, so muss es solche zerstreute Kinder Gottes auch in der heidnischen Welt gegeben haben. Je grösser der Unglaube der Juden ist, um so mehr sieht der Evangelist, ächt paulinisch, was bei den Juden unerfüllt bleibt, in der heidnischen Welt in Erfüllung gehen, er setzt in ihr eine weit grössere Empfänglichkeit für das Wort Gottes und den Glauben an Jesus voraus und gibt in mehreren Stellen (man vgl. K. 4. 12, 30) ausdrücklich den Heiden diesen Vorzug vor den Juden. Ebendarauf weist auch die Eine Heerde des Einen Hirten hin. Wenn nicht blos die Juden sie bilden, sondern auch noch andere Schaafe zu ihr hinzukommen sollten, so mussten die letztern einen um so grössern Theil derselben ausmachen, je negativer das jüdische Volk in seinem Unglauben sich zum Evangelium verhielt. Der Unglaube der Juden in allen Phasen seiner Erscheinung ist ja die Eine Seite des Hauptthema's des Evangeliums. Dass sie an ihn nicht geglaubt haben, trotz aller Offenbarungen der Herrlichkeit Jesu, ist das Resultat, mit welchem der Evangelist seine Darstellung der öffentlichen Thätigkeit Jesu schliesst (12, 36). Ein solcher, in allen seinen Gestalten von Stufe zu Stufe immer mehr sich steigernder Unglaube konnte zuletzt nur eine solche Katastrophe, wie die des Todes Jesu ist, zur Folge haben. Der Tod Jesu ist daher nur das Werk der Juden, auf sie allein fällt die schwere Schuld desselben. Je mehr nun aber in einem Unglauben, welcher eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volkes ist, die ganze Macht der Finster-

h offenbart, um so bedeutungsvoller ist die Krisis, welche
e Jesu erfolgt. Wie im Tode Jesu die beiden Principien des
und der Finsterniss, in deren Gegensatz die evangelische
hte in der johanneischen Darstellung sich bewegt, sich aus-
rsetzen, so kommt in dem Momente dieses Todes die ganze
der alttestamentlichen Religionsgeschichte zu ihrem Ablauf.
Tod Jesu in der vollen Bedeutung dieser Krisis erscheinen
en, zieht der Evangelist recht absichtlich alles herbei, was
mer in alttestamentlichen Stellen sich darauf beziehen lässt.
was in den Vorbildern und Weissagungen des Alten Testa-
seiner endlichen Erfüllung noch entgegen sieht, muss jetzt,
lie Schrift erfüllt würde, vollends in Erfüllung gehen (19,
. 36. 37). Der den Evangelisten dabei leitende Gedanke ist
letzten Worte des sterbenden Jesus selbst ausgesprochen, in
orte τετέλεσται 19, 30. Es ist vollendet, nämlich alles, was
füllung des Alten Testaments an Jesus als dem Messias ge-
n musste (19, 28). In diese grossartige geschichtliche An-
ng muss man sich hineinversetzen, wenn man den Evange-
in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will.
der Wendepunkt der beiden Religionsökonomien, der Um-
ng aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewusstsein in das neu-
entliche christliche, welcher im Momente des Todes Jesu erfolgt:
te ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das
ritt in's Dasein. Mit seinem letzten Worte am Kreuze hat der
ater Gesendete aller Ansprüche, die Judenthum und Altes
ent an ihn als den verheissenen Messias zu machen berech-
ren, sich vollends entledigt und sich in ein völlig freies Ver-
s dazu gesetzt. Judenthum und Altes Testament gehören nun
schon abgelaufenen Periode an, und es kann auch diess nur
Merkmal des spätern Ursprungs des Evangeliums genommen
n, dass der Verfasser das Judenthum schon in so weiter Ferne
sich sieht, und der Gegensatz des Judenthums zum Christen-
schon so sehr eine stehende, in sich abgeschlossene geschicht-
hatsache für ihn ist. Alles, was das Judenthum Positives hat,
th und Beschneidung (7, 22 f.), ist für den Standpunkt, auf
em der Evangelist steht, völlig indifferent geworden, selbst
nosaischen Gesetz spricht er höchst bezeichnend als von etwas,
ur die Juden angehe, was nur sie das ihrige nennen können

(8, 17. 10, 34). Das Gesetz ist ja durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber ist durch Christus gekommen (1, 17). Das Gesetz ist somit durch das Evangelium abgethan, und seitdem seine Gnade und Wahrheit durch den Unglauben der Juden so entschieden und so offenkundig verworfen worden ist, hat das Judenthum sich selbst gerichtet. Sosehr hat sich das Bewusstsein des Evangelisten von allem Zusammenhang mit dem Judenthum abgelöst, dass ihm auch das nationale Interesse, mit welchem der Apostel Paulus dem Judenthum wenigstens in der Zukunft noch eine tröstliche und versöhnliche Aussicht eröffnet, völlig fremd ist. In Folge des Gegensatzes, in welchen er Judenthum und Heidenthum zu einander setzt, wenn er in der heidnischen Welt die Verherrlichung des Menschensohns erwartet, die ihm in der jüdischen nicht geworden ist, kann er die Strafe des Unglaubens mit demselben Gewicht nur auf das Judenthum fallen lassen, mit welchem sie bei dem Apokalyptiker das Heidenthum trifft. Der Bruch des Christenthums mit dem Judenthum, welcher bei dem Apostel Paulus nur die Gestalt eines dialektischen Processes, einer erst vor sich gehenden Auseinandersetzung hat, ist im johanneischen zur vollendeten Thatsache geworden. Dazu gehört aber als weiteres Moment besonders auch noch diess, dass der Evangelist zuerst die prophetische und typische Beziehung des Alten Testaments zum Christenthum genauer bestimmt hat. Wenn man, sosehr man auch das geschichtliche Judenthum herabsetzt und geringschätzend beurtheilt, gleichwohl im Alten Testament die urbildliche Idee des Christenthums anschaut, und auf die Weissagungen, Typen und Symbole des Alten Testaments so grosses Gewicht legt, dass man durch sie erst weiss, was das Christenthum ist, an ihnen erst das wahrhaft christliche Bewusstsein aufgeht, so sind Judenthum und Christenthum nach Inhalt und Form noch so innig mit einander verwachsen, dass keines ohne das andere sein kann, der Inhalt des Christenthums kann nur in der im Alten Testament enthaltenen Form zum Bewusstsein kommen. Im johanneischen Evangelium ist nun der weitere wichtige Schritt geschehen, dass, statt das Bild um der Sache willen festzuhalten und als wesentlich Eins mit ihr zu betrachten, das Bild vielmehr, sobald an die Stelle desselben die Sache selbst, die es bedeutet, die volle Realität dessen, was bisher nur bildlich vorhanden war, getreten ist, für völlig erloschen und abgethan, für eine ganz bedeutungslos gewordene Form erklärt wird.

In diesem Sinne ist ihm das wichtigste und bedeutungsvollste aller alttestamentlichen Symbole uud Typen das Passahlamm. Auf keinem Punkte des Evangeliums spricht sich das religiöse Interesse des Verfassers so unmittelbar und so emphatisch aus, wie in der Stelle 19, 35—37. Seine höchste Bedeutung hat der Moment des Todes Jesu darin, dass aus der geöffneten Seite Jesu Blut und Wasser ausfloss. Ausfliessen konnte Blut und Wasser aus der Seite Jesu nur, weil sie durchstochen war, und durchstochen wurde sie, weil die Durchstechung an die Stelle der Beinbrechung trat. Eine Beinbrechung aber durfte bei ihm nicht stattfinden, weil an ihm das Wort der Schrift vom Passahlamm in Erfüllung gehen musste 19, 36. Er selbst also ist das Passahlamm, ist er aber das Passahlamm, so kann er nur das wahre und eigentliche sein, im Unterschied von dem blos typischen des Judenthums, das seine Bestimmung erreicht hat, wie überhaupt das Bild aufhört, das zu sein, was es ist, sobald die Sache, auf die es sich bezieht, da ist. Derselbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Christus das bildliche Passahlamm zum wahren und wirklichen wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu sein, was es bisher war, seine absolute Bedeutung ein Ende hatte, und das Christenthum als die wahre Religion an die Stelle desselben trat. Das aus der Seite Jesu, als des wahren Passahlamms, geflossene Blut und Wasser ist das Symbol des vermittelst des Todes Jesu in seiner ganzen Fülle an die Menschheit sich mittheilenden geistigen Lebens. Welche Bedeutung es für den Evangelisten hat, in Christus das wahre und wirkliche Passahlamm anzuschauen, ist hauptsächlich aus dem Einfluss zu sehen, welchen diese Idee auf seine Darstellung der evangelischen Geschichte gehabt hat. Die bekannte Differenz zwischen ihm und den Synoptikern in Betreff des Todestages Jesu lässt sich nur daraus erklären. Ist Christus das wahre und eigentliche Passahlamm, so kann er auch nur an demselben Tage und in demselben Zeitpunkt gestorben sein, wo bei den Juden nach der gesetzlichen Sitte die Passahlämmer geschlachtet wurden, somit nicht, wie die Synoptiker in Gemässheit ihrer ohne Zweifel geschichtlichen Tradition melden, am 15ten Nisan, sondern am 14ten. Ist er aber an diesem Tage als das Passahlamm gestorben, so folgt hieraus weiter, dass er an diesem Tage nicht das Passahmahl noch mitgefeiert haben kann. Hat er also vor seinem Tode noch ein Mahl mit seinen Jüngern

gehalten, so kann er es nur den Tag zuvor, am 13ten, gehalten haben, aber eben desswegen kann es auch kein Passahmahl gewesen sein. Auch diess gehört ja zur abweichenden Darstellung des johanneischen Evangeliums. Alles somit, was sich auf das Passahfest bezieht, hat für die Christen durchaus keine weitere Bedeutung, es ist auf immer für sie dadurch erloschen und aufgehoben, dass Christus selbst als Passahlamm am Vorabende jenes Passahfestes gestorben ist. Dadurch hat sich nun erst das Christenthum von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum völlig abgelöst. Auch hier verhalten sich zwar Judenthum und Christenthum wie Bild und Sache, aber welches Interesse kann es haben, auf das Bild zurück zu gehen und in die Anschauung der alttestamentlichen Typen und Symbole sich zu vertiefen, wenn man die Sache selbst hat, und in der Sache so sehr das absolut Reale, dass ausser demselben im Grunde nichts eine reale Bedeutung hat?

An die Idee Christi, als des wahren und eigentlichen Passahlamms, knüpft sich ein neuer Gegensatz. Es ist bemerkenswerth, dass, je abstossender sich das christliche Bewusstsein zum Judenthum verhält, es um so mehr diese Idee festhält; je mehr es dagegen noch im Judenthum lebt und Judenthum und Christenthum als wesentlich Eins betrachtet, um so mehr tritt das Interesse für jene Idee zurück; wenn auch Christus für das Passahlamm gilt, so ist er es doch nur so, wie auch andere Typen und Symbole von ihm prädicirt werden. Der Erste, welcher Christus das Passahlamm der Christen nannte, ist der Apostel Paulus, welcher 1 Cor. 5, 7 die Ermahnung an die Korinthier, sich von allem Sauerteig zu reinigen, damit sie ein neuer Teig seien, wie sie ja ungesäuert seien, dadurch motivirt: „denn, als unser Passah, ist für uns geschlachtet Christus.“ Wenn er auch vielleicht nur durch eine augenblickliche Gedankenverbindung, in Folge des zufälligen Umstandes, dass er jenen Brief kurze Zeit vor Ostern schrieb, auf diese Idee kam, und Christus nur so das Passahlamm nannte, wie er auch das Bild des Sauerteigs auf die Christen anwandte, so war doch er es zuerst, welcher diese Idee aussprach, und nach seiner Ansicht vom Judenthum konnte sie für ihn nicht den Sinn haben, das Christenthum im Judenthum festzuhalten, sondern es vielmehr von ihm zu trennen. Weitere Folgerungen werden von ihm aus dieser Idee noch nicht gezogen, und nur diess könnte eine gewisse Beziehung auf seine Idee des Passahlamms zu haben schei-

ıs er in seiner Schilderung des letzten Mahles Jesu und der
ng des Abendmahls mit keinem Worte zu verstehen gibt, es
ein Passahmahl gewesen, sondern schlechthin von der
richt, in welcher der Herr Jesus verrathen war, 1 Cor. 11, 23.
r also auch aus der Ueberlieferung, auf die er sich beruft,
ısste, dass jenes Mahl ein Passahmahl war, so hatte doch
ihn keine weitere Bedeutung, die Hauptsache war für ihn
r Zusammenhang der Handlung Jesu mit der alten jüdischen
, sondern nur das Neue, das er beabsichtigte, die Einsetzung
uen Bundes. Wie überhaupt das mit der Beobachtung der
n Festsitte so eng verbundene παρατηρεῖν ἡμέρας καὶ μῆνας
ὺς καὶ ἐνιαυτοὺς (Gal. 4, 9) nicht in seinem Sinne war, und
als eine auch dem Judenthum noch anhängende, der wahren
aber unwürdige Gebundenheit an die Naturmächte zurück-
n wurde, so konnte er auch nicht daran denken, die Erin-
an den Herrn, wozu die Feier des Abendmahls dienen sollte,
jährlichen Wiederkehr des jüdischen Passahfestes zu ver-
. Der paulinische Verfasser des dritten Evangeliums stimmt
ch darin mit den beiden übrigen Synoptikern überein, dass
etzte Mahl Jesu als ein Passahmahl beschreibt, ja er lässt
ısdrücklich Jesum sein inniges Verlangen aussprechen, dieses
vor seinem Leiden mit seinen Jüngern zu essen (22, 15);
e wenn er nun damit alle Gerechtigkeit gegen das Juden-
ıd die ältern Apostel erfüllt hätte, hebt er dagegen um so
cklicher die andere Seite der Handlung Jesu hervor, und
Einsetzung des Abendmahls V. 19. 20 auf die Abhaltung
schen Passahmahles (V. 15—18) so folgen, dass die erstere
letztern abgelöst wird, und als eine neue, wesentlich ver-
ıe Handlung Jesu erscheint, womit schon der erste Schritt
ergang von der synoptischen Darstellung zu der die jüdi-
ıssahmahlzeit völlig ausschliessenden johanneischen ge-
ist [1]). Die johanneische Idee Christi, als des wahren und
hen Passahlamms, hat demnach schon im Paulinismus solche
fungspunkte, dass wir an ihrem innern Zusammenhang mit

---

[1]) ergl. Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über die Evangelien
S. 172 f. Köstlin, die synoptischen Evangelien S. 177. Hilgenfeld,
ıgelien S. 213 f.

demselben um so weniger zweifeln können; ebenso aber ist sie au der andern Seite nicht blos den beiden andern Synoptikern, welche so angelegen sie es sich sonst sein lassen, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen und Typen an Jesu nachzuweisen, doch keine der auf das Passahlamm sich beziehenden Stellen des Alten Testaments anführen, sondern auch dem Apokalyptiker so fremd dass wir auch diess nur auf die tiefer liegende Verschiedenheit de beiden Hauptrichtungen beziehen können. Man kann zwar noc immer darüber streiten, in welchem Sinne der Apokalyptiker Jesum das ἀρνίον ἐσφαγμένον nenne, und die Meinung, dass er ihn m diesem Ausdruck als Passahlamm bezeichnen wolle, hat auf's Neu einen sehr entschiedenen Vertheidiger gefunden [1], allein die ge nauere Erwägung der zur Beantwortung dieser Frage gehörende Data muss auf ein anderes Resultat führen. Es findet sich in de Apokalypse in keiner andern Stelle auch nur eine Anspielung a das Passahlamm, es ist einzig nur der Ausdruck ἀρνίον ἐσφαγμέν selbst, welcher darauf bezogen werden kann, aber ebenso gut au auf die esaianische Stelle 53, 7 sich beziehen lässt. Da nun d Anwendung dieser auch schon in der Apostelgeschichte 8, 32. 3 auf Jesus bezogenen Stelle etwas so Gewöhnliches und Stehende war, dass Christus auch da, wo er das Passah genannt ist, nicht a das geschlachtete Passahlamm, sondern als das zur Schlachtban geführte Lamm des Propheten (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενο bezeichnet wird, so liegt es unstreitig auch in der Apokalypse we näher, an das letztere zu denken [2]. Auch wird ja das Prädik ἐσφαγμένον dem ἀρνίον der Apokalypse in einem so emphatische Sinne gegeben, dass damit offenbar mehr gesagt sein muss, als d Idee des zunächst nicht einmal als Versöhnungsopfer anzusehende

---

1) Vergl. Ritschl a. a. O. 1. A. S. 146 f. 2. A. S. 121 f.

2) Vergl. die von Ritschl a. a. O. citirten Stellen aus dem Test. XII. Pa Test. Benj. c. 3. Justin Dial. c. 111. 72 und dem Fragment des Clemens v Alexandrien im Chron. pasch. (ed. Bonn. S. 14). Am wenigsten beweisend der Grund, dass zu dem esaianischen Bilde des sanftmüthigen Lammes ὀργὴ τοῦ ἀρνίου Apoc. 9, 16 wenig passen würde, da, wenn Sanftmuth und Z sich ausschliessen würden, überhaupt von einer ὀργὴ τοῦ ἀρνίου gar nicht Rede sein könnte. Auch die ohne Zweifel dem Apokalyptiker gleichfalls v schwebende Stelle Jerem. 11, 19., wo der Prophet sich selbst ein ἀρνίον ἄκα φερόμενον τοῦ θύεσθαι nennt, führt nicht auf das Passahlamm.

Passahlamms in sich begreift, bei welchem die Schlachtung nichts näher Bezeichnendes, sondern nur das sich von selbst Verstehende ist; es kann nur eine solche Schlachtung gemeint sein, mit welcher der volle Begriff einer still sich hingebenden Duldung für die Sünden der Menschen sich verbinden lässt, wie diess der Hauptbegriff in der Stelle des Propheten ist.

Ist somit die Idee, dass Christus das wahre und eigentliche Passahlamm ist, nicht dem Apokalyptiker, sondern dem Evangelisten zuzuschreiben, so ist schon dadurch der Gesichtspunkt gegeben für eine Differenz, in welcher wir diese beiden in einem sehr ausgesprochenen Gegensatz einander gegenüber stehen sehen. In Kleinasien wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über die christliche Feier des Passah sehr lebhaft gestritten. Es theilte sich über diese Frage nicht nur die kleinasiatische Kirche in zwei Parteien, sondern es trat auch der die kleinasiatische Kirche repräsentirenden Mehrheit die römische entgegen. Der Höhepunkt des Streits war, als der Bischof Polykrates von Ephesus und der römische Bischof Victor als Gegner einander gegenüber standen. Aus dieser Veranlassung werden wir erst über den weiter zurückliegenden Anfang und Anlass des Streits genauer unterrichtet. Zum erstenmal kam die Frage zur Sprache, als der Bischof Polykarp von Smyrna um das Jahr 160 nach Rom kam, um sich mit dem römischen Bischof Anicet über verschiedene kirchliche Angelegenheiten zu besprechen, zu welchen namentlich die Passahfrage gehörte. Beide konnten sich darüber nicht vereinigen, es konnte weder Anicet den Polykarp bestimmen, das nicht zu halten, was er mit Johannes, dem Jünger des Herrn und den übrigen Aposteln, mit welchen er zusammen war, so gehalten hatte, noch konnte Polykarp den Anicet dazu bringen, es zu halten, indem dieser sich darauf berief, dass die Gewohnheit seiner Vorgänger aufrecht erhalten werden müsse. Doch trennten sie sich im Frieden, und der Friede der ganzen Kirche wurde nicht gestört, obgleich sie sich in zwei Parteien theilte (in τηροῦντες und μὴ τηροῦντες)[1]). Anders war es jedoch schon wenige Jahre nachher, als ungefähr im Jahre 170 in Laodicea ein heftiger Streit über das Passah, gerade in den Tagen, in welchen das Fest

1) Vergl. das Schreiben, das Irenäus im Namen der gallischen Brüder an den römischen Bischof Victor erliess, bei Eusebius K.G. 5, 24. 25.

gefeiert wurde, entstand. Die kleinasiatische Kirche selbst war jet: getheilter Meinung, und es wurde über die Streitfrage in Schrifte verhandelt. Auf der einen Seite trat der Bischof Melito von Sarde: auf der andern der Bischof Apollinaris von Hierapolis auf; aus de Schrift des letztern haben sich zwei Fragmente in der Passahchroni erhalten. Für dieselbe Ansicht, welche Apollinaris vertheidigt schrieb auch Clemens von Alexandrien aus Veranlassung der Schri Melito's, somit als Gegner desselben[1]). Es war auch diess nu das Vorspiel des eigentlichen Streits, welcher um das Jahr 19 zum Ausbruch kam und sich nicht mehr auf die kleinasiatische Kircl beschränkte. Er erstreckte sich auch auf die auswärtigen Gemeind und der kleinasiatischen Kirche stand nun hauptsächlich die römiscl gegenüber. Es wurden, wie Eusebius erzählt[2]), mehrere Synod gehalten und Synodalschreiben abgefasst. Die Gemeinden von Asi glaubten nach ihrer Ueberlieferung den 14ten Monatstag (des Nisa für das Fest des σωτήριον πάσχα beobachten zu müssen, an welche Tage den Juden das Lamm zu opfern geboten war, als müsse m durchaus an diesem Tage, ohne alle Rücksicht auf den Wochenta das Fasten abbrechen. Die übrigen Gemeinden dagegen beobachtet nach apostolischer Ueberlieferung die später herrschend geworde Sitte, dass man nur am Tage der Auferstehung des Erlösers d Fasten aufheben dürfe. Auf der Seite der römischen Kirche, der Bischof damals Victor war, standen Palästina, Pontus, Gallien, O: roëne, Griechenland. Die kleinasiatische Kirche dagegen hielt tr an der uralten Sitte fest. Welche hohe Bedeutung sie für die Klei asiaten hatte, ist aus dem Schreiben zu sehen, welches der Bisch Polykrates von Ephesus im Namen der asiatischen Bischöfe an d römischen Bischof Victor erliess. Er berief sich auf alle Auctor täten seiner Kirche, die grossen in Asien entschlafenen Kirche fürsten, die am Tage der Parusie des Herrn auferstehen werde den in Hierapolis entschlafenen Apostel Philippus mit seinen zw Töchtern, von welchen eine in Ephesus ruhe, den in Ephesus en schlafenen Johannes, der an der Brust des Herrn lag und das Ze chen der hohepriesterlichen Würde trug, und Märtyrer und Lehr war, Polykarp in Smyrna, Bischof und Märtyrer, und viele ander

1) Eusebius K.G. 4, 26.
2) K.G. 5, 23.

welche alle den 14ten Tag des Passah nach dem Evangelium beobachtet haben. Von diesem Tage wollte auch er, der im Dienste des Herrn Ergraute, in der ganzen heiligen Schrift Bewanderte, ohne sich durch Drohungen schrecken zu lassen, nicht abgehen; grössere als er haben ja gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen als Menschen. Als darauf gleichwohl der römische Bischof Victor den Versuch machte, mit Einem Male die Gemeinden von ganz Asien mit ihren Grenznachbarn als heterodoxe von der Einheit und Gemeinschaft der Kirche abzuschneiden, und sie durch Briefe brandmarkte, in welchen er allen dortigen Brüdern die kirchliche Gemeinschaft aufkündigte, wurde er desshalb auch von Solchen getadelt, welche, wie Irenäus in Gallien, in Ansehung der Sache selbst der römischen Kirche beistimmten, und gleichfalls behaupteten, es dürfe nur am Tage des Herrn das Mysterium seiner Auferstehung vollendet werden.

Die Frage, was der eigentliche Gegenstand des Streits war, hat man immer für eine sehr schwierige gehalten, und daher auch nur sehr ungenügend zu beantworten gewusst. Auch bis jetzt stand die einzig richtige Ansicht noch nicht so fest, dass sie nicht mit einem Widerspruch zu kämpfen gehabt hätte. Man könnte denken, die kleinasiatische Partei habe, als eine streng judaisirende, das Passah ganz nur in jüdischer Weise gefeiert, allein diess war nicht der Fall, und es weist auch in der Polemik der Gegner, welche diess nicht hätten verschweigen können, nichts darauf hin. Das Passah war auch den Kleinasiaten das πάσχα τοῦ σωτῆρος, oder das σωτήριον πάσχα, d. h. ein christliches Fest, das jüdische Passah in der Form, in welcher es durch die Art und Weise, wie es Jesus selbst noch vor seinem Leiden mit den Jüngern gefeiert hatte, den Charakter eines christlichen Festes erhalten hatte. Das Bezeichnende ist für die sogenannten Quartodecimaner eben nur diess, dass sie sich an den 14ten des jüdischen Monats Nisan auf dieselbe Weise hielten, wie die Juden, welchen dieser Tag der eigentliche Passahtag war, von welchem man die folgenden Tage als das Fest der ἄζυμα zu unterscheiden pflegte. Es ist diess das in der Geschichte dieser Streitigkeit als stehender Ausdruck vorkommende τηρεῖν, das in der vollständigen Formel in dem Schreiben des Polykrates das τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα ist. Welche Bedeutung dieser Tag für sie hatte, ist hieraus noch nicht klar, die nächste Hinweisung darauf ist, dass sie es für durchaus nothwendig

erklärten, an diesem Tage das Fasten zu Ende gehen zu lasser
während ihre Gegner mit dem vor Ostern gewöhnlichen Fasten nicl
früher aufhören wollten, als erst an dem Sonntag, an welchem di
Auferstehung Christi gefeiert wurde. Was also für die Einen de
Tag der Auferstehung war, und zwar der stehende Sonntag, wa
für die Andern der 14te, auf welchen Tag der Woche er auc
fallen mochte, — aber in welcher Eigenschaft? Es ist ein zu rasch
Schluss, wenn man meint, dem Moment der Auferstehung könr
nur das Moment des Todes gegenüber stehen, und die ganze Diffe
renz habe sich blos auf den Ort bezogen, wo der Grenzpfahl zwi
schen der Festfreude und der Fastentrauer eingeschlagen werde
sollte, ob schon an dem 14ten, oder erst am Ostersonntag. De
Occidentalen sei die Auferstehung der unvergessliche, unendlic
wichtige Tag gewesen, an welchem einst das Häuflein der Glaubige
von allen seinen Befürchtungen befreit und die Realität der Erlösun
nach den schrecklichsten Zweifeln und Finsternissen der Todestag
für sie in das froheste Licht gesetzt worden war, dieser Tag hal
den Jüngern eine Centnerlast abgenommen, er sei für sie der rech
Befreiungstag gewesen. Bei den Orientalen dagegen habe der To
destag die Prärogative gehabt, auch er habe für sie eine hohe Be
deutung gehabt: bis zum Eintritt des Todes sei zwar das Leide
des Herrn ein schmerzliches Trauerereigniss gewesen, aber mit de
Moment des Todes sei das Leiden des Herrn geschlossen gewese
das grosse Werk der Versöhnung vollbracht, die ewige Erlösun
gestiftet, und die Verklärung Christi habe begonnen, wenn das alle
gleich nicht schon in der Urwoche von jenem Moment an für da
Bewusstsein der Jünger offenbar gewesen sei. Daher müsse nu
der ganze Standpunkt der occidentalen Observanz als ein mehr sul
jectiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetig
und traditionelle, stereotype charakterisirt werden, der an die ganz
äussere Physiognomie der Urwoche möglichst genau anschliess
Der Standpunkt der Orientalen dagegen stelle sich als ein mehr ol
jectiver, dogmatischer, universeller und frei bildender dar, sofer
ihre Observanz aus dem Bestreben hervorgehe, das Wesen, d
innere Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht eine historiscl
Form des Bewusstseins über dieselbe in der Art ihrer Feier auszu
drücken, so wie statt der materiellen Physiognomie der Urwocl
bei Bestimmung des Termins der Todesfeier ein in der Urwocl

liegendes ideelles, religionsphilosophisches Moment zum Gesetz zu nehmen [1].

Alles diess lässt sich geschichtlich nicht begründen, und die ganze Frage wird dadurch gar zu sehr in das Gebiet apriorischer Voraussetzungen und Abstractionen hinübergespielt. Auch diess kann man nicht sagen, das Fasten habe überhaupt nur Sinn, wo die Erinnerung an den Tod Jesu der leitende Gedanke sei, der Beschluss der Fasten am 14ten könne daher nur die Voraussetzung in sich schliessen, dass Christus nicht am 15ten Nisan, sondern am 14ten als Passahlamm gestorben sei und die Versöhnung bewirkt habe [2]. Das vor Ostern gewöhnliche Fasten, worüber gleichfalls eine Differenz stattfand, indem, wie Irenäus in seinem Schreiben sagt, Einige einen Tag fasteten, Andere zwei, Andere noch mehrere, Einige vierzig Stunden bei Tag und Nacht [3], konnte allerdings nur auf das Leiden und den Tod Jesu sich beziehen, aber es wird auch hier ein falscher Schluss gemacht, wenn man meint, weil das Fasten Zeichen der Trauer ist, könne das Ende des Fastens, das an die Stelle des Fastens tretende Essen, nur die entgegengesetzte Gemüthsstimmung ausdrücken, und die Orientalen haben demnach den Todestag Jesu ebenso als Freudenfest begangen, wie die Occidentalen den Tag der Auferstehung [4]. Selbst wenn man bei dem

1) Weitzel, die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. 1848. S. 101. 110. 131.

2) Ritschl a. a. O. 1. A. S. 250. 2. A. S. 269.

3) Οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν bei Euseb. 5, 24. Es kann diess nur heissen: sie setzen vierzig Stunden bei Tag und bei Nacht dem Maasse ihres Tages gleich; sie glaubten zwar eine Fastenzeit von vierzig Stunden haben zu müssen, rechneten aber diese vierzig Stunden nur als Einen Tag. Die Erklärung Gieseler's (K.G. 1, 1. S. 240), welcher τῇ ἡμέρᾳ αὐτῶν lesen will und diess so erklärt: sie messen vierzig Stunden ab zugleich mit ihrem Tage, d. h. sie fasten den Tag, den sie als Pascha oder Todestag Christi begehen, und beginnen mit der Todesstunde ein neues vierzigstündiges Fasten bis zur Auferstehung, ist entschieden falsch, da die Kleinasiaten mit dem Abend des 14ten aufhörten zu fasten.

4) Was Steitz, Theol. Stud. und Krit. 1859, S. 728 f. über dieses Fasten bemerkt, ist nur ein neuer Beleg dafür, wie schief überhaupt seine ganze Anschauung der kleinasiatischen Passahfeier ist. Nehme man an, meint Steitz, die kleinasiatische Kirche habe durch ihre Feier die Erinnerung an das letzte Zusammensein des Herrn mit seinen Jüngern beabsichtigt, so werde ihr Fasten an diesem Tage vollends unbegreiflich; denn warum sollten sie nüchtern em-

Tode Jesu nur an die vollbrachte Versöhnung denken konnte, musste das Gefühl der Trauer so überwiegend sein, dass man nicht begreift, wie die Orientalen nur um ihrer Freude schon jetzt diesen Ausdruck zu geben, gerade am Todestage Jesu mit dem Fasten abbrechen konnten. Es kann diess unstreitig nicht ohne eine besondere Veranlassung geschehen sein, und man kann daher nur fragen, was bestimmte sie, gerade diesen Tag, den 14ten, nicht fastend, sondern essend zu begehen? Und wenn sie an diesem Tage nicht gefastet, sondern gegessen haben, muss man nicht schon desswegen vor allem die Voraussetzung in Frage stellen, ob sie diesen Tag als den Todestag Jesu gefeiert haben? Die Antwort auf diese Frage ist nicht auf dem Wege künstlicher Combinationen zu suchen, sie liegt offen genug in den in der Passahchronik erhaltenen Fragmenten[1]. Am bestimmtesten ist der Grund der Differenz in einem Fragment des Hippolytus ausgesprochen, welcher als Vertreter der occidentalischen Festsitte den Gegner sagen lässt: »was Christus damals an jenem Tage that, war das Passah, und dann litt er, desswegen muss auch ich auf dieselbe Weise, wie der Herr gethan hat, also thun;« und hierauf erwiedert: »es ist ein Irrthum, wenn man nicht weiss, dass Christus zu der Zeit, in welcher er litt, nicht das gesetzliche Passah ass, denn er war das vorherverkündigte Passah, das an dem bestimmten Tage sich vollendete.« In demselben Sinn sagt Hippolytus in einem andern Fragment, »wie der Herr voraus

---

pfangen, was den Jüngern an jenem Abend während oder nach der Mahlzeit vom Herrn gereicht worden war. Diess wäre freilich höchst seltsam, aber wer behauptet denn diess? Das Hauptmoment der von STEITZ bestrittenen Ansicht ist ja eben diess, dass sich die kleinasiatische Passahfeier nicht auf die Communion oder Eucharistie als solche, sondern das letzte Zusammensein Jesu mit den Jüngern bezieht. Wie unpassend ist es daher, hier an den kirchlichen Kanon von der Nüchternheit vor der Communion zu denken, und wie natürlich ist es dagegen, dieses Fasten als den Ausdruck der traurigen Stimmung zu nehmen, in welcher die Jünger an dem Tage sich befanden, an welchem die Zeit wieder ihren Anfang nahm, in welcher *sponsus ablatus est*? Es ist diess somit dasselbe, was Hr. STEITZ selbst über dieses Fasten sagt, S. 783, nur ist das Object nicht der Tod Jesu, sondern der noch im Kreise der Jünger weilende aber nun schon seinem πάθος entgegengehende Herr, und Hr. STEITZ hätte sich viele unnöthige Worte ersparen können, wenn er vor allem die Ansicht seiner Gegner richtiger aufgefasst hätte.

1) Chronicon paschale in der Bonner Ausgabe des Corpus scr. hist. Byz. Vol. I. 1832. S. 13 f.

chon gesagt habe, er esse das Passah nicht mehr, so habe er das Mahl vor dem Passah gehalten, das Passah aber habe er nicht gegessen, sondern er habe gelitten, denn es sei ja auch nicht die Zeit für ihn gewesen, dass er es essen sollte.« Hieraus erhellt, so klar als es nur sein kann, dass die Orientalen den 14ten nicht als den Todestag Jesu feierten, sondern als den Tag, an welchem er noch das Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten habe. Die Streitfrage zwischen ihnen und ihren Gegnern bewegte sich um den Gegensatz des Thuns und Leidens, oder bestimmter des φαγεῖν und des παθεῖν. Hat Jesus am 14ten das Passahlamm gegessen, so ist er an diesem Tage nicht gestorben, und man kann daher an diesem Tage nicht das Andenken seines Todes begehen, sondern sich nur für verpflichtet halten, dasselbe zu thun, was er gethan hat, somit nicht zu fasten, sondern zum Andenken an das von Jesu gehaltene Passahmahl gleichfalls ein Mahl zu halten, das auf diese Weise von selbst der Schluss der vor Ostern gewöhnlichen Fastenzeit wurde. Die Occidentalen dagegen schlossen umgekehrt: weil Jesus am 14ten gelitten hat und gestorben ist, so kann er an diesem Tage nicht mehr das Passahmahl gegessen haben, und es ist daher überhaupt keine Ursache vorhanden, an dem Tage, an welchem das jüdische Passahmahl gehalten wird, das Fasten abzubrechen, und sich in Ansehung der christlichen Osterfeier nach dem 14ten Nisan zu richten. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus den Fragmenten des Apollinaris von Hierapolis. Er gibt die Behauptung der Gegner, der Orientalen, ganz ebenso an, wie Hippolytus: sie sagen, der Herr habe am 14ten das Lamm mit den Jüngern gegessen, am grossen Tage des Festes der ungesäuerten Brode aber habe er selbst gelitten, und sie erklären den Matthäus so, dass er eben das sage, was sie sich vorstellen, was aber nur die Folge habe, dass ihre Vorstellung mit dem Gesetz nicht zusammenstimme, und nach ihnen die Evangelien mit dem Gesetz zu streiten scheinen. Unter diesem Streit mit dem Gesetz kann Apollinaris nur den Widerspruch meinen, in welchen nach der Behauptung der Gegner die Evangelien mit dem Gesetz kommen würden, wenn Jesus, den Evangelien zufolge, nicht an dem Tage gestorben wäre, an welchem er als Passahlamm nach den Bestimmungen des Gesetzes über die Schlachtung des Passahlamms sterben musste. Auf der Seite der Occidentalen lag daher das ganze Moment der Streitfrage in der Idee Christi als des Passah-

lamms. Eben diese Idee ist in dem zweiten Fragment des Apollinar so bestimmt ausgesprochen, dass über den ganzen Zusammenhan ihrer Ansicht kein Zweifel sein kann [1]. Stand den Gegnern d

1) A. a. O. S. 14.: Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλ ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν — καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα. Nach solchen Zeugnissen, wie die des Hippolytus und Apollinar zu welchen auch noch das des Clemens von Alexandrien kommt, welch gleichfalls in einem in der Passahchronik erhaltenen Fragment a. a. O. S. sagt, in den vorangegangenen Jahren habe der Herr das Passah mit den Jud gegessen, damals aber sich selbst am 13ten als das Passah verkündigt u sodann am folgenden Tage gelitten (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγ ἀγόμενος — αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων), liegt die eigentlic Streitfrage klar vor Augen, ebenso aber auch die Bedeutung, welche die D des Passahstreits für die Frage über den apostolischen Ursprung des Joha neischen Evangeliums haben. Um nun diese nothwendige Consequenz abz schneiden, behauptet WEITZEL a. a. O. S. 16 f., es seien katholische und hä tische Quartodecimaner zu unterscheiden, die Zeugnisse des Hippolytus u der Andern beziehen sich blos auf die häretischen, es sei daher zwischen d beiden Epochen des Passahstreits im Jahre 170 und im Jahre 190 der gro Unterschied, dass im Jahre 170 nicht Kirche gegen Kirche stand, sondern Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei, einige judai rende Laodiceer, welche zuerst im Jahre 170 mit ihrem judaistischen Passa ritus aufgetreten seien. Allein diese angeblichen häretischen Quartodecimar sind eine reine Fiction, für die sich so wenig etwas Beweisendes beibring lässt, dass vielmehr der ganze Charakter und Verlauf des Streits eine solc Voraussetzung geradezu ausschliesst. Wie klar legt das Schreiben des Irenä in welchem schon zwischen Polykarp und Anicet von derselben Differenz d τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede ist, wie in dem Schreiben des Polykrates zwisch Polykrates und Victor, die Identität und Continuität der Streitfrage von A fang an vor Augen? Wären es häretische d. h. judaistische Quartodecimar gewesen, so müsste sich doch auch ihr judaistisches Interesse reiner heraı stellen, aber es handelte sich ja dabei nicht um das Passah als solches, sof es als jüdisches Fest mit den Juden zu feiern war, sondern nur um die v Jesu dabei begangene Handlung, dass er an einem Passah das letzte Mahl ı seinen Jüngern gehalten hatte. Nicht wegen des Passah's also, sondern ı zum Andenken an Jesus und an das, was er gethan hatte, wie diess der kl Sinn der angeführten Zeugnisse ist, sollte der 14te gefeiert werden. Was v demnach hier specifisch Judaistisches, was nicht auch bei den katholiscl Quartodecimanern stattgefunden hätte? Wie wenig die alte Kirche von hä tischen Quartodecimanern in dem hier vorausgesetzten Sinne wusste, ist ı auch aus einer Stelle der neu entdeckten Philosophumena des Origenes (?, ed. Miller. S. 274 f.) zu sehen, in welcher von Solchen die Rede ist, die Passah am 14ten Tage des ersten Monats κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν fei sich dafür auf den Fluch des mosaischen Gesetzes berufen, aber dagegen

Kleinasiaten vor allem fest, dass Christus das wahre und eigentliche Passahlamm sei, so folgte hieraus, da Bild und Sache, Weissagung

---

Bedeutung des wahren Passahopfers in Christus und den Ausspruch des Apostels Paulus Gal. 5, 3 nicht beachten. Wie Apollinaris und Hippolytus ihren Gegnern Streitsucht und Unwissenheit vorwerfen, so werden auch diese als φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν bezeichnet, aber nicht als judaistische Häretiker, es wird ihnen vielmehr im Uebrigen ausdrücklich das Zeugniss vollkommener Rechtglaubigkeit gegeben: ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα. Man vergl. über die Passahfrage meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 269. 334 f. 353 f., und die Abhandlungen in den Theol. Jahrbüchern 1847. S. 89 f. 1848. S. 264 f., Hilgenfeld, der Paschastreit und das Evangelium des Johannes mit Rücksicht auf Weitzels Darstellung, Theol. Jahrb. 1849. S. 209 f. und: der Galaterbrief. Leipz. 1852. S. 84 f. Die Weitzel'sche Ansicht, welche trotz ihrer evident unrichtigen Voraussetzung für Viele eine sehr bequeme Auctorität gegen die Resultate der neuern Kritik ist, wiederholt Lechler in dem oben S. 118 genannten Werke S. 327 f., ohne auch nur das eigentliche Moment der Frage richtig aufzufassen. Auch in der zweiten durchaus umgearbeiteten Auflage 1857 hat Lechler nur das bekannte, längst Widerlegte, wieder vorgebracht. Man vergl. ferner zur Literatur über diese Frage Steitz: die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier, auf's Neue kritisch untersucht und im Zusammenhang mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt in den Theol. Stud. und Krit. 1856. S. 721. Dagegen meine Abhandlung zur johanneischen Frage in den Theol. Jahrb. 1857. S. 242 f. und Hilgenfeld, S. 523 f. Die weitern Bemerkungen, welche Steitz zur Vertheidigung seiner Ansicht oder der Weitzel'schen Hypothese in den Theol. Stud. und Krit. 1857. S. 741 f. nachfolgen liess, habe ich gleichfalls nicht unerwiedert gelassen in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 1858. S. 298 f. Die schon so lange in Untersuchung genommene Frage ist wohl jetzt nach beiden Seiten hin so gründlich erörtert, dass zwei Punkte, gegen welche schwerlich etwas wesentlich Neues wird vorgebracht werden können, als feststehendes Resultat anzusehen sind: 1. Das Passahmahl am 14ten war nicht dem sterbenden oder schon gestorbenen Erlöser, sondern dem in sein Leiden (sein πάθος) erst eingehenden, noch in der Mitte seiner Jünger sitzenden Herrn gewidmet. (Diess war es, wie ich zuletzt noch hervorhob, was diese letzten Augenblicke zu einer so unendlich theuren Erinnerung machte. Daher hing bei den Kleinasiaten Alles an dem Einen Tag, daher wollten sie von nichts wissen, was sie der so innig mit ihm verknüpften Anschauung hätte entrücken müssen; es concentrirte sich alles nur um so intensiver auf die wenigen Stunden des nach dem Fasten zum Andenken an das letzte Mahl Jesu gehaltenen Passahmahles, das, weit gefehlt, eine Freudenfeier zu sein, wie man sich diese Passahfeier als ästhetische Antithese zu dem beendigten Fasten denken zu müssen meint, vielmehr nur mit der ernsten Stimmung eines zwar wehmuthsvollen, aber durch das innigste Pietätsgefühl gehobenen Abschiedsmahles ge-

und Erfüllung so genau als möglich zusammentreffen müssen, mi nothwendiger Consequenz, dass Christus an demselben Tage gestorben ist, an welchem das jüdische Passahlamm geschlacht wurde. War aber der 14te nur der Todestag Jesu und starb Jesu als Passahlamm nur dazu, um das Neue, das jetzt da war, von de Alten, das seine Bestimmung erreicht hatte, auf immer abzulöse so konnte man auch kein Interesse haben, den 14ten als den stehen den Todestag Jesu festzuhalten; der stehende Tag konnte in de christlichen Festanschauung nur der Sonntag der Auferstehung sei und während bei den Orientalen, da der 14te seine stehende Feie hatte, auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten musst hatte bei den Occidentalen die Fixirung der Jahresfeier dieser Tag den entgegengesetzten Ausgangspunkt, der Todestag konnte nu nach dem Auferstehungstag bestimmt werden und fiel daher ebens constant auf den Freitag, wie jener auf den Sonntag. Obgleich di Sitte der römischen Kirche immer mehr das Uebergewicht gewan so dauerte doch die Differenz auch in der Folge noch längere Ze fort, sie war sogar eine der Veranlassungen der nicänischen Synod da es im Orient noch immer mehrere kirchliche Provinzen gab, i

---

feiert worden sein kann.) 2. Den angeblichen häretischen Quartodecimane fehlt es an aller und jeder historischen Begründung, sie sind in Wahrheit nich anderes als ein apologetischer Nothbehelf. Wenn zuletzt noch Steitz in se nem „letzten Worte", in welchem er seine Erörterungen über den Passahstre auch nach der ästhetischen Seite vollends abschloss (der ästhetische Charakt der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche. Theol. Stud. und Kr 1859. S. 716 f.), sein Resultat so zusammenfasste S. 737: „Man habe alle U sache, die Angaben des Polykarp und Polykrates über Johannes nicht z überschätzen. Von dem Lieblingsjünger werde die kleinasiatische Kirche d durch das vierte Evangelium verbürgte Thatsache überkommen haben, da Christus am 14ten Nisan gestorben sei, vielleicht auch den Brauch, diesen T als den stehenden Jahrestag seines Todes zu begehen; die Art der Begehun aber gehöre ohne Zweifel erst der spätern Zeit an, und habe sich nur auf de Wege der historischen Entwicklung, aber wahrscheinlich auf der Grundlag des vierten Evangeliums (vergl. 16, 6. 7. 19, 30) gebildet"; so ist daraus n zu sehen, wie in dieser, durch den Lieblingsjünger beschränkten Geschich anschauung alles am Ende darauf hinauskommt, die Bedeutung geschichtlich Zeugnisse, die man für seine Zwecke nicht brauchen kann, wie die des Po karp und Polykrates, einfach zu negiren, und die Frage, um die es sich h delt, am Ende ebenso ungelöst zu lassen, wie sie es am Anfang ist.

welchen man das Passahfest mit den Juden feierte[1]). Wie man von Anfang an an dem Judaismus der Quartodecimaner Anstoss nahm, so sprach sich das antijüdische Interesse zuletzt noch in der Erklärung der nicänischen Synode aus, dass es unschicklich sei, sich nach der Gewohnheit der unglaubigen und feindlich gesinnten Juden zu richten. Alle Christen des Orients, die das Passah bisher noch mit den Juden gehalten haben, sollten es künftig in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche begehen. Ja, so wenig wollte man in dieser Feier mit den Juden gemein haben, dass, wenn der Ostervollmond auf einen Sonntag fiel, Ostern nicht an diesem Tage, sondern erst an dem darauf folgenden Sonntag gefeiert werden sollte.

Je lebhafter und allgemeiner die Bewegung war, welche durch diese Streitfrage nicht blos in Kleinasien, sondern unter den christlichen Gemeinden jener Zeit überhaupt entstand, um so merkwürdiger ist die Stellung, welche das johanneische Evangelium zu derselben hat. Es steht auf's Entschiedenste auf der Seite der occidentalischen Tradition. Recht absichtlich sucht es in seiner Darstellung des Todes Jesu dem Gedanken vorzubeugen, das letzte Mahl Jesu sei das Passahmahl gewesen, wenn es schon 13, 1. ausdrücklich sagt, vor dem Feste des Passah habe Jesus ein Mahl (δεῖπνον, nicht τὸ δεῖπνον) gehalten, das bei aller Verschiedenheit von dem synoptischen doch ebenso das letzte ist, wie dieses. Und die wiederholten Hinweisungen auf das erst bevorstehende Fest, wie 13, 29. 18, 28 scheinen gleichfalls keinen Zweifel darüber lassen zu sollen, dass es dasselbe Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht seiner Gefangennehmung war, wie bei den Synoptikern, nur mit dem Unterschied, dass es nicht das Passahmahl war. Zwischen den beiden Darstellungen, der synoptischen und der johanneischen, ist auch in diesem Punkte besonders eine so durchgreifende Differenz, dass kaum ein anderes exegetisches Resultat so feststeht, wie die völlige Vergeblichkeit aller Versuche, die eine Relation in die andere hineinzuerklären. Und doch soll derselbe Apostel Johannes auch einer der Hauptzeugen für den ächt apostolischen Ursprung der kleinasiatischen Tradition sein, auf dessen Auctorität sich der hochbejahrte

1) Vergl. Athanasius de Syn. c. 5, wo namentlich οἱ ἀπὸ τῆς Συρίας, καὶ Κιλικίας καὶ Μεσοποταμίας als solche genannt werden, welche ἐχώλευον περὶ τὴν ἑορτὴν, καὶ μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐποίουν τὸ πάσχα. Vergl. Eusebius de vita Const. 3, 5. 18. Sokrates H. E. 1, 9.

Bischof Polykrates von Ephesus bei seinen grauen Haaren und bei allem, was ihm heilig und ehrwürdig war, auf eine Weise berief, welche gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses ebenso wenig irgend eine Einrede gestattet, als jenes exegetische Resultat in Zweifel gezogen werden kann. Wie lässt sich der so klar vor Augen liegende Widerspruch anders lösen, als durch die Annahme, der Verfasser des Evangeliums sei ein Anderer, als der Apostel Johannes, der Verfasser der Apokalypse? [1]) Es wird ja durch das geschichtliche Datum, das wir den Nachrichten über den Passahstreit verdanken, nur dasselbe Ergebniss bestätigt, das auf so vielen andern unwiderleglichen Gründen beruht. Kann demnach der Ursprung des johanneischen Evangeliums nur in eine spätere Zeit gesetzt werden, so kann es nur in dem Kreise der Bewegungen, welche der Passahstreit hervorrief, entstanden und nur aus demselben Interesse hervorgegangen sein, aus welchem die römische Kirche mehr und mehr eine antithetische Stellung zu den Gemeinden nahm, welche noch an der ursprünglichen judenchristlichen Tradition festhielten. Die kleinasiatischen Quartodecimaner hatten unstreitig

1) Nach Gieseler, Lehrb. der K.G. 4. A. 1, 1. S. 241 f. würde sich freilich dieser Widerspruch sehr leicht so lösen: „In den christlichen Gemeinden wurde anfangs die jüdische Passahfeier beibehalten, aber mit Beziehung auf Christum das wahre Passah begangen (1 Kor. 5, 7). So fand sie auch Johannes in Ephesus vor und liess sie ungeändert. Nur sofern sie von der Meinung ausging, als ob Christus am Tage vor seinem Tode noch das Passah mit den Juden gegessen habe, berichtigte er sie in seinem Evangelio, indem er deutlich hervorhob, dass Christus am 14ten Nisan gekreuzigt sei. Desshalb brauchte aber jene Feier nicht geändert zu werden, vielmehr war nun der 14te Nisan erst auch der wahre christliche Passahtag, die Erfüllung des vorbildlichen Passah war auf denselben Tag mit diesem gefallen." Wie wenn nicht eben diess der Widerspruch wäre, dass er das grösste Gewicht auf den 14ten, als den Todestag Christi gelegt, und es doch mit der Feier des Tages selbst so leicht genommen haben soll! Wie konnte er auch nur den Widerspruch des φαγεῖν und παθεῖν an demselben Tage stehen lassen? Wie konnte er ihn durch seine eigene Theilnahme an der kleinasiatischen Passahfeier sanktioniren, wenn er doch in seinem Evangelium alles that, ihm zu begegnen? Und wie kam er dazu, jene Meinung zu berichtigen, somit auch der allgemeinen, durch die Synoptiker bestätigten Tradition zu widersprechen, nach welcher Christus am 15ten gestorben sein sollte? Man übersieht es ganz, wie durchgreifend die Differenz in Betreff des Todestages Jesu ist, wenn man meint, der Widerspruch, in welchen der Apostel Johannes mit sich selbst gekommen wäre, lasse sich so leicht beseitigen.

das Recht der geschichtlichen Tradition auf ihrer Seite. Wie wir keine Ursache haben, die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse, auf welche sie sich für den apostolischen Ursprung ihrer Tradition beriefen, in Zweifel zu ziehen, so trägt auch die mit ihr zusammenstimmende synoptische Darstellung des Todes Jesu ganz den Charakter der ältesten geschichtlichen Ueberlieferung an sich. Alle Zeugnisse stimmen darin überein, dass Jesus am 15ten Nisan gestorben ist, und am 14ten das Passahmahl mit den Jüngern gehalten hat. Die andere Tradition, nach welcher Jesus am 14ten, dem Tage des Passahmahles, gestorben ist, und sein letztes Mahl kein Passahmahl war, gibt sich selbst als die erst später entstandene kund. In der römischen Kirche berief sich zwar auch Anicet gegen Polykarp auf die Tradition seiner Vorgänger, es konnte aber, wie wir aus dem Schreiben des Irenäus an den römischen Bischof Victor sehen, die Reihe der römischen Bischöfe, welche von Irenäus als μὴ τηροῦντες bezeichnet werden, obgleich sie dabei in einem friedlichen Verhältniss zu den τηροῦντες standen, nicht über Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus weiter zurück verfolgt werden, welcher letztere nach Eusebius (K.G. 4, 4) zur Zeit Hadrians, vom dritten Regierungsjahre dieses Kaisers bis zum zwölften (etwa 120—129) römischer Bischof war. Welche Ursachen auch zusammengewirkt haben mögen, der römischen Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts mehr und mehr eine antijudaistische Richtung zu geben, der innere Grund war in jedem Fall die freiere Entwicklung des christlichen Bewusstseins, zu ihrem Ausdruck aber kam sie hauptsächlich an der alttestamentlichen Typologie, indem man das Verhältniss von Bild und Sache schärfer bestimmte. Auch Justin stimmte noch, ungeachtet er gleichfalls das alttestamentliche Passah typisch auf Christus bezieht, mit der synoptischen Relation über den Todestag Jesu als dem Tage des Passahfestes [1]. Mit je grösserem Nachdruck man den Gegnern gegenüber darauf drang, dass Jesus das

1) Dial. c. Jud. Tryph c. 111. vgl. c. 40. In der letztern Stelle ist noch besonders bemerkenswerth, wie Justin das Passahlamm als Typus Christi beschreibt. Er findet das Typische nur in dem Blute, mit welchem man die Häuser bestrich und in der Gestalt des Kreuzes, welche das Passahlamm, wenn es gebraten wurde, darstellte. Gerade das Merkmal also, auf welches der Evangelist 19, 36 das Hauptgewicht legt, lässt er ganz unbeachtet; wie war diess möglich, wenn ihm das johanneische Evangelium schon bekannt war?

jüdische Passahmahl nicht mehr gehalten habe, um so mehr musste man sich auch nach Gründen für seine Behauptung umsehen. Man konnte sie nur dadurch rechtfertigen, dass man sich über das Verhältniss von Bild und Sache genauere Rechenschaft gab. Je vollkommener Bild und Sache zusammentreffen, um so weniger kann das Bild noch irgend eine Bedeutung haben, sobald an die Stelle desselben die volle Realität der Sache getreten ist. Diess war der dabei zu Grunde liegende leitende Gedanke, wie wir ihn auch bei den gnostischen Schriftstellern jener Zeit finden, welche die Bedeutung der alttestamentlichen Typen und Symbole genauer zu bestimmen suchten [1]. Wie überhaupt die allegorische Schrifterklärung als der Schlüssel der heiligen Schrift und als das höchste Wissen galt, so hielten sich auch die, welche von diesem Gesichtspunkt aus in das Verhältniss von Bild und Sache tiefer hineinzublicken glaubten, für die auf einer höhern Stufe der christlichen Erkenntniss Stehenden. Darauf bezieht sich der Vorwurf der Unwissenheit und der Streitsucht, welcher in den Fragmenten des Apollinaris und Hippolytus den Gegnern gemacht wird, sofern sie ohne die rechte Einsicht in die Sache, wie sie nur die haben, welche Bild und Sache richtig zu unterscheiden und auf einander zu beziehen wissen, aus zäher Anhänglichkeit an das vermeintlich Ueberlieferte gegen die Gegner bestritten, was diese selbst weit besser zu verstehen glaubten. So aufgefasst ist der Passahstreit eines der wichtigsten Momente in der Reihe der Bestrebungen, durch welche die Kirche des zweiten Jahrhunderts auf den Punkten, auf welchen das christliche Princip in seiner freieren Entwicklung begriffen war, von den ihr noch anhängenden jüdischen Elementen sich zu läutern und zu befreien suchte, und das ganz in den Kreis dieser Bewegungen gehörende johanneische Evangelium ist der reinste Ausdruck der aus diesem Entwicklungsprocess hervorgegangenen höheren Form des christlichen Bewusstseins. Wie es den Bruch des Christenthums mit dem Judenthum als eine vollendete Thatsache betrachtet, so setzt es sich

---

1) Vergl. besonders den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora bei Epiphanius Haer. 33, 5. Πάντα ταῦτα, sagt Ptolemäus von den alttestamentlichen Typen, zu welchen er namentlich auch das Passah rechnet, εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη, κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῃρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων.

auch zu dem Judenchristenthum in ein analoges Verhältniss. Seitdem Christus als Passahlamm geopfert ist, geht das Passahmahl die Christen nichts mehr an. Das Passah ist nun ebenso ein rein jüdisches, für die Christen abrogirtes Fest (τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων 2, 13. 6, 4. 11, 55), wie dieses Evangelium auch von dem Gesetz nur als dem Gesetz der Juden spricht. Nur im Bewusstsein der höhern, allen Particularismus so weit hinter sich zurücklassenden Entwicklungsstufe kann sich der Verfasser des Evangeliums mit dem Apostel Johannes so identificirt haben, wie es zum Charakter seines Evangeliums gehört. Kein anderer als Johannes, aber auch nur der im Geiste seines Evangeliums vergeistigte Johannes ist ihm der höchste Ausdruck des christlichen Bewusstseins. Darum wird nun auch im johanneischen Evangelium Johannes als der vertrauteste, Jesu zunächst stehende Lieblingsjünger auf eine Weise, wie sie auch nur diesem Evangelium eigenthümlich ist, so ausgezeichnet, dass eine Stellung, in welcher selbst Petrus seiner Vermittlung bedarf und ihm gegenüber recht absichtlich als der Untergeordnete erscheint, von selbst zu einer Einrede gegen den von den Judenchristen dem Apostel Petrus gegebenen Primat wird [1]. Und wie der selbst über den Apostel Petrus sich stellende Johannes doch nur eine blos ideelle, keine geschichtliche Person ist, so steht dem Evangelisten der erst nach dem irdischen Leben Jesu in seiner Fülle gekommene Geist als allgemeines christliches Princip sosehr über der persönlichen Auctorität auch der Apostel, dass er in dem Gegensatz, in welchem der Judaismus und der Paulinismus in dieser Beziehung zu einander stehen, selbst über den letztern noch hinausgeht [2]. Dasselbe gilt auch von seinem Lehrbegriff. Auch dieser ist die höhere Einheit des judenchristlichen und des paulinischen. Der Glaube hat auch in

1) Vergl. meine krit. Unters. S. 320 f. 377 f.

2) Der nach der Verherrlichung Jesu zur freiesten Wirksamkeit entbundene, die Stelle seiner Person selbst vertretende Geist lässt wie der johanneische Jesus selbst sagt (7, 38), aus dem, der an ihn glaubt, Ströme des lebendigen Wassers ausfliessen. Es ist die Sphäre der reinen Geistigkeit, in die uns dieses Evangelium versetzt. Wie schon Paulus den alten Apostelkreis durch seine Berufung durchbrochen hat, so sind jetzt die Träger und Inhaber des apostolischen Geistes die glaubigen Jünger überhaupt, vgl. 17, 20 f. Es ist daher nach johanneischer Anschauung auch der Ursprung eines Evangeliums, wie das johanneische ist, keineswegs dadurch bedingt, dass der Verfasser ein Apostel ist.

ihm dieselbe intensive Bedeutung, wie bei dem Apostel Paulus, sein Object ist aber nicht der Tod Jesu mit seiner sündenvergebenden Kraft, sondern die Person Jesu überhaupt als des fleischgewordenen Logos, oder, da Jesus, als der Gesendete, nur in der unmittelbarsten Einheit mit dem ihn Sendenden gedacht werden kann, Gott selbst. Das Verhältniss Jesu, als des Sohnes, zum Vater ist der absolute Typus für das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott. Was der Sohn auf absolute Weise ist, sollen die an ihn Glaubenden durch seine Vermittlung werden. In demselben Verhältniss, in welchem der Sohn zum Vater steht, stehen die Gläubigen nicht blos zum Sohn, sondern durch die Vermittlung des Sohns auch zum Vater. Das bestimmende Princip des ganzen Verhältnisses aber ist die durch unbedingte Hingabe und Befolgung des göttlichen Willens sich bethätigende Liebe, deren höchstes absolutes Princip die Liebe des Vaters zum Sohn und Gottes zu der Welt ist. Die Liebe ist somit überhaupt der höchste Begriff, von welchem die johanneische Anschauungsweise ausgeht, und der Punkt, in welchem der johanneische Lehrbegriff vom paulinischen sich trennt. So hoch auch der Apostel Paulus die Liebe Gottes stellt, so steht doch bei ihm, vermöge seiner Ansicht vom Gesetz, der Liebe noch immer die Gerechtigkeit gegenüber. Der Mensch kann vom Gesetz nicht hinwegkommen, ohne dass dem Rechtsanspruch des Gesetzes an ihn Genüge geschehen, seine Schuldforderung getilgt, das Lösegeld bezahlt ist. Auf dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums ist einerseits das Gesetz dem Gesichtskreis schon so entrückt, dass seine Ansprüche gleichsam als antiquirt anzusehen sind, und es nicht erst einer besondern Auseinandersetzung mit demselben bedarf, andererseits gestattet es die Gesammtanschauung von der Person Jesu nicht, ein einzelnes Moment so überwiegend hervorzuheben, dass der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Erlösungswerks in den Tod Jesu fällt. Erlösend ist der Tod nur in demselben Verhältniss, in welchem es die ganze Erscheinung Jesu ist. Was bei Paulus die Thatsache des Todes ist, ist hier das rein Persönliche, die Person Jesu in ihrer absoluten Bedeutung. Das Verhältniss des johanneischen Standpunkts zum paulinischen kann nur so bestimmt werden, dass wir die Gegensätze durch welche der Paulinismus sich erst hindurchkämpfen muss, auf dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums in eine weite Ferne entrückt sehen. Der Glaube und die Werke sind in der Liebe, al

ihrer höheren Einheit, aufgehoben, und der Particularismus des Judenthums mit allen an ihm haftenden Gegensätzen entschwindet in dem im Hintergrunde der johanneischen Weltanschauung stehenden allgemeinen Gegensatz der beiden Principien, des Lichtes und der Finsterniss, welche auch in die sittliche Welt bestimmend eingreifen.

Hiemit hat der Entwicklungsprocess des christlichen Princips in der Sphäre, welche hier der Gegenstand der Betrachtung ist, sein bestimmtes Ziel erreicht. Das Christenthum ist als allgemeines Heilsprincip festgestellt, und alle Gegensätze, welche es innerhalb des Particularismus des Judenthums festhalten wollten, sind im Universalismus des Christenthums aufgehoben. Es ist diess auf zwei Punkten geschehen, auf welchen eine doppelte Reihe von Erscheinungen jede ihren eigenen selbstständigen Verlauf nimmt. Der eine liegt in der römischen Kirche, den andern bildet das johanneische Evangelium. Auf diesen beiden Punkten hat das christliche Bewustsein in seiner freieren Entwicklung dasselbe Ziel im Auge, die Realisirung der Idee der katholischen Kirche. In dem johanneischen Evangelium stellt sich uns dieser Entwicklungsprocess nach seiner ideellen, in der römischen Kirche nach seiner praktischen Seite dar. Während dort die Entwicklung des christlichen Bewusstseins schon den Charakter einer christlichen Theologie an sich trägt, ist es hier die praktische Idee der Kirche, um deren Realisirung es sich handelt. Hier geht alles von einem bestimmten Punkte aus, man steht auf dem festen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit, es sind bestimmte Gegensätze, um deren Vermittlung es zu thun ist, dort dagegen schwebt die ganze Anschauungsweise in der Sphäre einer transcendenten Idealität. Weiss man doch nicht einmal, wo das johanneische Evangelium seinen Ursprung genommen hat. So viele Beziehungen es auch zu der kleinasiatischen Kirche hat und zu den Streitfragen, welche diese Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts zum Mittelpunkt der kirchlichen Bewegung machten, so hat es doch im Ganzen und in so manchen einzelnen Zügen ein so entschiedenes alexandrinisches Gepräge und eine so nahe Verwandtschaft mit der spätern alexandrinischen Theologie, dass wir nur die alexandrinische Richtung in ihm repräsentirt sehen können, und wo es auch entstanden sein mag, hauptsächlich in dieser Richtung der Wurzel seines Ur-

sprungs nachgehen müssen. Ungeachtet seines ideellen und theologischen Charakters verliert es aber doch die praktische Aufgabe der Idee der Kirche in der Einen Heerde und dem Einen Hirten nicht aus dem Auge, und wie es mit der römischen Kirche die antijudaistische Tendenz theilt, so hat es den unmittelbarsten Berührungspunkt mit derselben in der gemeinsamen Opposition gegen den Judaismus der kleinasiatischen Quartodecimaner. Dasselbe Streben nach Einheit, das in der römischen Kirche schon die beiden Apostel Petrus und Paulus brüderlich vereinigt hatte, liess dieselbe Kirche nicht ruhen, ihr katholisirendes Einheitsinteresse auch gegen diesen Ueberrest der zähen Anhänglichkeit an das Judenthum zu verfolgen. So erklärte Judaisten, wie auch die Quartodecimaner noch waren, sollte es also künftig nicht mehr geben, und hiemit war ein neues Element, in welchem das Christenthum ursprünglich mit dem Judenthum zusammenhing, in welchem es aber jetzt nichts mehr mit ihm gemein haben wollte, aus der christlichen Kirche ausgeschieden. Wer somit künftig auch nur an einem der jüdischen Elemente, deren sich das christliche Bewusstsein im Laufe seiner Entwicklung allmählig entledigt hatte, mit der alten Anhänglichkeit noch festhielt, konnte wenigstens nicht mehr zu der Gemeinschaft der katholischen Kirche gerechnet werden. Diess ist der Begriff, welcher sich jetzt, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts mit dem Namen der Ebioniten verband. Ebioniten in diesem Sinne sind diejenigen Judenchristen, bei welchen wir auch noch in der Folge, nachdem es schon eine katholische Kirche gab, alles das zusammen finden, was ursprünglich zwar innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst als ein wesentliches Moment des Christenthums betrachtet, nachher aber von der katholischen Kirche nicht mehr als solches anerkannt wurde [1]). Als eine später von der katholischen Kirche verworfene Secte sind die Ebioniten dasselbe, was ursprünglich die Judenchristen überhaupt im Unterschied von den paulinischen Christen waren. Irenäus, welcher zuerst von den Ebioniten als einer nicht zur katholischen Kirche gehörenden Secte spricht [2]), und Epiphanius, welcher die noch zu seiner Zeit fortbestehenden Ueberreste derselben beschreibt [3]), legen ihnen dieselben Merkmale bei, welche

1) Vergl. Lehrb. der Dogmengesch. 2. A. S. 64.
2) Adv. haer. 1, 26.
3) Haer. 30, 1 f.

ursprünglich für die Judenchristen überhaupt charakteristisch waren. Wenn Irenäus von ihnen sagt, sie beten Jerusalem an, als wäre es das Haus Gottes, so ist dadurch ihre Ansicht von der absoluten Bedeutung des Judenthums sehr emphatisch bezeichnet. An der Beschneidung hielten die Ebioniten des Epiphanius noch so fest, dass sie sie als das Siegel und charakteristische Zeichen nicht blos der Patriarchen und der nach dem Gesetz lebenden Gerechten, sondern sogar der Nachfolge Christi, der ja selbst beschnitten gewesen sei, betrachteten [1]. Durch ihren Hass gegen den Apostel Paulus und die ausdrückliche Verwerfung seiner Briefe unterschieden sich noch später die Ebioniten von den milder denkenden Nazaräern, von welchen wenigstens nicht dasselbe gesagt wird. Auch was von der Passahfeier der Ebioniten gemeldet wird, setzt die gleiche Beobachtung der jüdischen Festzeit voraus, wie bei den Quartodecimanern. Die Angabe des Epiphanius, dass die Ebioniten erst nach der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen haben, ist in jeder Beziehung unhistorisch, und nur aus der Voraussetzung geflossen, dass nichts, was in der Folge als häretisch galt, ursprünglich zum rechtglaubigen Christenthum selbst gehört haben könne. Zur Secte wurden die Ebioniten, da sie ja selbst Justin noch nicht als solche betrachtet, erst später, sieht man aber auf die Grundsätze, Lehren und Gebräuche, so waren sie, freilich neben so Vielem, worin sich der schroffe sectirerische Charakter ausdrückt, mit dem ursprünglichen Judenchristenthum so identisch und so eng verwachsen mit ihm, dass es wenigstens kein unberechtigter Gebrauch des Namens ist, wenn man das Judenchristenthum überhaupt in gewissem Sinne als Ebionitismus bezeichnet. Im gewöhnlichen engern Sinne aber bedeutet der Name diejenige Form des Urchristenthums, welche von selbst aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche dadurch sich ausschied, dass ihre Anhänger nicht gleichen Schritt halten konnten mit der über das Judenchristenthum hinausschreitenden Entwicklung des christlichen Bewusstseins.

1) Vergl. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858. S. 287 f. Gegen Ritschl, welcher a. a. O. 2. S. 172 das Testament der zwölf Patriarchen als ein Erzeugniss des Nazaräismus auffasst, macht Hilgenfeld geltend, dass Nazaräer und Ebioniten nicht sowohl zwei besondere Secten des Judenchristenthum waren als verschiedene Abstufungen von der alten Feindschaft gegen den Paulinismus bis zu einer mehr duldsamen Stellung gegen das Heidenchristenthum.

Dritter Abschnitt.

Das Christenthum als ideales Weltprincip, und als reale geschichtlich bedingte Erscheinung,

oder:

Die Gnosis und der Montanismus, und der Gegensatz beider, die katholische Kirche.

I. Die Gnosis und der Montanismus.

1. Die Gnosis.

Mit dem Namen und Begriff der Gnosis, deren Zusammenstellung mit dem Montanismus erst in der Folge näher erklärt werden kann, treten wir in ein von dem bisher beschriebenen Gebiet der ältesten Kirche völlig verschiedenes. Die Frage ist nicht mehr, ob das Christenthum ein particuläres oder allgemeines Princip des Heils ist, an welche Bedingungen die Erlangung der Seligkeit geknüpft ist, welche das Christenthum ertheilt, es handelt sich nicht mehr blos darum, die Schranken zu durchbrechen und zu beseitigen, die der freieren und universelleren Entwicklung des Christenthums im Wege stehen. Der Gesichtskreis ist ein ganz anderer. Gott und Welt Geist und Materie, Absolutes und Endliches, Weltentstehung, Weltentwicklung und Weltende sind die Begriffe und Gegensätze, in deren Sphäre man sich hier hineingestellt sieht. Das Christenthum ist mit Einem Worte nicht als Heilsprincip, sondern als Weltprincip aufzufassen. Die Erscheinungen, von welchen hier die Rede ist, haben ihren eigenen Anfangspunkt, und bilden einen so eigenthümlichen Kreis dass es im Grunde nur der Name des Christenthums ist, in welchem sie mit dem Uebrigen, das zum Inhalt der ältesten Kirchengeschichte gehört, ihren gemeinschaftlichen Berührungspunkt haben. Und doch haben auch sie für die Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche eine nicht minder wichtige Bedeutung. Die katholische Kirche muss zwar vor allem, ihrer Idee gemäss, über alles Particularistische

streben und es zur Allgemeinheit des christlichen Princips
:n, auf der andern Seite aber gehört es ebenso sehr zu ihrer
e, das positiv Christliche festzuhalten. Sie ist überhaupt eine
:che Kirche nur dadurch, dass sie, als die versöhnende Mitte
chtungen, das eine Extrem ebenso von sich fern hält als das
. Wäre das Christenthum, wenn die aus ihm sich entwickelnde
:r katholischen Kirche den Particularismus des Judenthums
berwunden hätte, selbst nur eine Secte des Judenthums ge-
ı, so drohte ihm dagegen auf der andern, gegen das Heiden-
in liegenden Seite die nicht minder grosse Gefahr der Ver-
:inerung und Verflüchtigung seines Inhalts durch Ideen, in
n das christliche Bewusstsein in seiner schrankenlosen Er-
ıng seinen specifischen geschichtlichen Charakter völlig ver-
nusste. Diese Tendenz hatte die Gnosis, und der allgemeinste
tspunkt, unter welchen sie dieser Tendenz zufolge gestellt
n muss, ist, dass sie das Christenthum nicht zunächst als Heils-
ı betrachtet, sondern als das die ganze Weltentwickelung be-
de Princip. Es ist somit nicht sowohl ein religiöses, als viel-
:in speculatives, philosophisches Interesse, das ihr zu Grunde
ınd auf die Philosophie, als das höchste Erzeugniss des men-
ıen Geistes in der heidnischen Welt, zurückführt.
.iemit ist das Wesen der Gnosis im Allgemeinen schon ange-
, die genauere Bestimmung und Entwicklung ihres Begriffs
st auch nach so Vielem, was besonders in der neuesten Zeit
sie verhandelt worden ist, noch immer keine sehr leichte und
ıe Sache. Die Aufgabe ist immer noch, unter so vielem Unbe-
:en, Vagen, blos Umschreibenden und nur theilweise Wahren,
.nkte zu treffen, welche den klaren Begriff der Sache selbst
. Am gewöhnlichsten ist es, die Gnosis zunächst als theolo-
ı Speculation aufzufassen. Auch Gieseler [1]) bezeichnet sie
d erklärt sie, ihrer philosophischen Basis nach, theils aus der
Frage über den Ursprung des Bösen, theils daraus, dass die
ophie, je mehr sich die Idee der höchsten Gottheit ausgebildet
desto weniger dieselbe als Weltschöpfer betrachten zu dürfen
ubt habe, und desto geneigter geworden sei, das unvollkom-
Gute in der Welt von geringeren Wesen, das Böse aber von

[1]) K.G. 1, 1. S. 179 f. 4. A.

einem bösen Princip abzuleiten, welche Ideen sodann in der chris
lichen Ansicht von dem Christenthum, Judenthum und Heidenthu
als dem Vollkommenen, Unvollkommenen und Bösen einen Halt g
halten haben. Neander[1]) geht vom Aristokratismus der alten We
dem Gegensatz der Wissenden und Glaubenden, dem eklektisch
Charakter des Gnosticismus aus, und hebt sodann besonders herv
„aus dem Eingehen des Christenthums in das Geistesleben habe
Bedürfniss entstehen müssen, des Zusammenhangs der durch
Offenbarung mitgetheilten Wahrheiten mit dem schon früher v
handenen geistigen Besitzthum der Menschheit, so wie des inn
Zusammenhangs der christlichen Wahrheit selbst als eines orga
schen Ganzen, sich bewusst zu werden. Wo aber ein solches B
dürfniss, statt seine Befriedigung zu finden, mit Gewalt unterdrü
werden sollte, habe darin die einseitige Richtung der Gnosis il
Berechtigung gefunden.“ Je unklarer diess ist und je weniger
beliebte Neander'sche Kategorie der Reaction hier an ihrer Ste
ist, um so mehr sieht man der Lösung des Räthsels in Folgend
entgegen: „Das Speculative in den gnostischen Systemen sei ni
das Erzeugniss einer von der Geschichte sich losreissenden Vernu
welche alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wolle. Die Leere,
welche eine blos negative Philosophie versenke, habe den nach d
Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lass
Wir können in den gnostischen Systemen mit einander verschm
zene Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie u
altorientalischer Theosophie auffinden, doch würden sie sich nimm
aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erkl
ren lassen, es sei eigenthümliches beseelendes Princip, welches
meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Die Zeit habe ihnen
ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt. Wie es gewisse Ric
tungen und Ideen gebe, welche eine wunderbare Macht über al
in einer Zeit ausüben, so sei es damals die Macht des dualistisch
Princips gewesen, welches der vorherrschenden Stimmung der G
müther zusagte, und in welchem sich diese wieder abspiegelte. I
Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit sei das Bewus
sein von der Macht des Bösen gewesen, auf welchen nun auch n
auf eine ganz besondere Weise das Christenthum eingewirkt hab

1) K.G. 1, 1. S. 632 f. 2. A.

Aus der Macht des dualistischen Princips wäre demnach Ursprung und Wesen der Gnosis zu erklären, und unstreitig gehört der Dualismus zum wesentlichen Charakter der gnostischen Systeme, da aber diese Macht des dualistischen Princips in den gnostischen Systemen selbst erst zu ihrer Erscheinung kommt, so kann daraus das Wesen der Gnosis nicht erklärt werden. Das Richtigste, was NEANDER über den Gnosticismus sagt, kommt am Ende nur darauf hinaus: »er habe die Religionslehre von einer speculativen Beantwortung aller jener Fragen, mit welchen die Speculation sich vergeblich abgemüht hatte, abhängig machen, dadurch derselben erst ihre feste Begründung und ihr rechtes Verständniss geben wollen, so dass man dadurch erst das Christenthum habe begreifen lernen, dadurch erst die wahre, von nichts Aeusserlichem abhängige Festigkeit der Ueberzeugung habe erlangen sollen.« Die Gnosis wäre also mit Einem Worte Religionsphilosophie, aber in welcher Weise ist sie diess? [1])

Der Name Gnosis ist nicht ausschliesslich dem Kreise von Erscheinungen eigen, um dessen geschichtliche Erklärung es hier zu thun ist. Gnosis ist ein allgemeiner Begriff, dessen nähere Bestimmung erst die Gnosis zu der christlichen Gnosis in dem speciellen Sinne macht, in welchem wir sie hier nehmen müssen. Gnosis ist höheres Wissen, ein seiner Gründe, seiner Vermittlung sich bewusstes Wissen, oder ein solches Wissen, das ganz das ist, was es als Wissen sein soll. In diesem Sinne bildet die Gnosis den natürlichen Gegensatz gegen die Pistis: soll das Wissen in seinem specifischen Unterschied vom Glauben bezeichnet werden, so kann diess durch kein anderes Wort bezeichnender geschehen, als durch das Wort Gnosis. Aber schon in diesem allgemeinen Sinne ist das als Gnosis bezeichnete Wissen vorzugsweise ein religiöses, nicht speculatives

1) Man vergl. über den Begriff der Gnosis neben meiner Inauguraldissertation de Gnosticorum christianismo ideali. Tüb. 1827 und meiner Schrift: die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tüb. 1835. meine Abhandlungen: Kritische Studien über den Begriff der Gnosis in den Theol. Stud. und Krit. 1837. 3. H. S. 511 f. Ueber den Begriff der christlichen Religionsphilosophie, ihren Ursprung und ihre ersten Formen, in der Zeitschrift für speculative Theologie, herausg. von Lic. Bruno BAUER. 2, 2. Berlin 1837. S. 354 f., ferner mein Lehrb. der christl. Dogmengeschichte. 2. A. Tübing. 1858. S. 69 f. und „Die Tübinger Schule" S. 50 f.

Wissen überhaupt, sondern ein solches, das sein Objekt in der Religion hat. So gebraucht auch schon der Apostel Paulus das Wort γνῶσις, wenn er 1 Kor. 8, 1 f. die Ansicht von dem Genuss des Götzenopferfleisches, die sich selbst als die freiere, aufgeklärtere, dem Wesen der Sache entsprechende geltend machte, mit diesem Worte bezeichnet, und wenn er 12, 8 von einem λόγος γνώσεως spricht, welcher im Unterschied von dem λόγος σοφίας nur von einem durch die Tiefe seines Inhalts sich auszeichnenden religiösen Vortrag verstanden werden kann. Bemerkenswerth ist für unsern Zweck besonders, dass das Wort γνῶσις in speciellerem Sinne namentlich von einem solchen religiösen Wissen gebraucht wird, das auf allegorischer Schrifterklärung beruht [1]. Gnosis und Allegorie sind an sich schon verwandte Begriffe; da nun in den meisten gnostischen Systemen, und besonders in denjenigen, in welchen sich uns die ursprüngliche Form der Gnosis darstellt, die Allegorie eine sehr bedeutende Rolle spielt, so haben wir hierin ein sehr specifisches Merkmal und können hauptsächlich auf diesem Wege dem Ursprung der Gnosis näher kommen.

Die Allegorie ist bekanntlich die Seele der alexandrinischen Religionsphilosophie und mit ihrem Wesen so innig verwachsen, dass ihre Entstehung selbst nur aus dem Wesen der Allegorie begriffen werden kann. Die Allegorie ist überhaupt die Vermittlerin zwischen der Philosophie und der traditionellen, auf positiver Ueberlieferung beruhenden Religion, überall, wo sie im Grossen auftritt, hat sie diese vermittelnde Bedeutung in einer Zeit, in welcher auf der einen Seite neben der bestehenden Religion und unabhängig von ihr eine philosophische Ansicht sich gebildet hat, und auf der andern Seite gleichwohl das Bedürfniss vorhanden ist, die Ideen und Lehren der Philosophie mit dem Inhalt des religiösen Glaubens in Uebereinstimmung zu bringen. Der einfache Weg, auf welchem diess geschieht, ist, dass der letztere im Sinne der erstern gedeutet, somit religiösen Vorstellungen und Erzählungen ein von ihrem wörtlichen Inhalt völlig verschiedener bildlicher Sinn gegeben wird. Auf diese Weise entstand die Allegorie schon bei den Griechen. Als zuerst Plato und nach ihm noch mehr die Stoiker das Interesse hatten, Mythen der Volksreligion für ihre philosophischen Ideen zu be-

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 85 f.

zen, und das philosophische Bewusstsein mit dem populären zu mitteln, schlugen sie den Weg der Allegorie, der allegorischen thendeutung ein. Von den Stoikern namentlich ist bekannt, welm ausgedehnten Gebrauch sie von der allegorischen Auslegung chten, um in den Göttern des Volksglaubens und den Erzählungen n ihnen ihre naturphilosophischen Ideen nachzuweisen [1]). Eine ch weit grössere Bedeutung erhielt jedoch die allegorische Erklä-ng in Alexandrien, wo sie die wichtige Aufgabe zu lösen hatte, die nen Ideen, welche in das denkende Bewusstsein des Juden eingengen waren, mit seinem Glauben an die Auctorität seiner heiligen ligionsschriften zu vereinigen. Die Allegorie allein machte es glich, dass man auf der einen Seite ebensosehr die Philosophie der iechen, namentlich die des Plato, bewundern und ihre Ideen sich eignen, als auf der andern die Schriften des Alten Testaments als die nzige Quelle der göttlich geoffenbarten Wahrheit verehren konnte. n durfte ja nur die heiligen Schriften allegorisch erklären, so konnte n alles, was man wollte, selbst die speculativsten Gedanken der iechischen Philosophie in ihnen selbst finden. In welchem weiten nfang diess in Alexandrien geschah, bezeugen die Schriften PHILO's, welchen wir den ausgedehntesten Gebrauch von der allegorischen klärung gemacht und den Inhalt des Alten Testaments mit allem, s die Systeme der griechischen Philosophie darbieten konnten, fs Innigste verschmolzen sehen. Man würde sich jedoch eine ganz ige Vorstellung machen, wenn man meinte, nur Willkür und das ie Spiel der Phantasie sei es gewesen, was die allegorische hrifterklärung hervorrief und ihr so grossen Einfluss verschaffte. e war für den alexandrinischen Juden auf der Stufe der geistigen twicklung, auf welcher er damals stand, mit seinem zwischen dem väterlichen Hebraismus und dem modernen Hellenismus getheiln Bewusstsein, eine nothwendige Bewusstseinsform, und so wenig tte er auch nur eine Ahnung davon, dass das künstliche Band, rch welches er so heterogene Elemente mit einander verknüpfte, r sein eigenes Product war, dass ihm alles, was er in den Systen der griechischen Philosophen als Wahrheit erkannte, sogar nur Ausfluss der alttestamentlichen Offenbarung zu sein schien. Da n auch die gnostischen Systeme grösstentheils sehr vielfachen

1) Vergl. ZELLER, die Philosophie der Griechen, 3. S. 113 f.

Gebrauch von der allegorischen Erklärung machen, so kann uns schon diess darauf hinweisen, dass wir sie unter denselben Gesichtspunkt zu stellen haben, wie die alexandrinische Religionsphilosophie. Die Schriften der Gnostiker waren, so weit wir sie noch kennen, voll allegorischer Deutungen, die sich zwar nicht ebenso, wie wir diess bei Philo finden, auf die Schriften des Alten Testaments bezogen, da ihre Stellung zu demselben eine andere war, um so mehr aber auf die des Neuen Testaments, die für sie dasselbe waren, wie für Philo die des Alten. Um ihren Ideen ein christliches Gepräge zu geben, deuteten sie die Personen und Begebenheiten der evangelischen Geschichte und besonders auch die in ihr vorkommenden Zahlen so viel möglich allegorisch, wie z. B. den Valentinianern die Zahl dreissig im Neuen Testament, namentlich im Leben Jesu, die Zahl ihrer Aeonen bedeuten sollte, das verlorene, irrende Schaf war ihnen ihre Achamoth, und selbst Aussprüchen Jesu, welche eine ganz einfache religiöse Wahrheit enthalten, gaben sie einen auf die Lehren ihres Systems sich beziehenden Sinn. Welche ausgedehnte Anwendung die Gnostiker von der allegorischen Erklärung machten, ist nun noch bestimmter aus den erst neuestens bekannt gewordenen Philosophumena des Pseudo-Origenes zu ersehen, welcher es sich zur Aufgabe machte, die sämmtlichen Häresen zu widerlegen [1]). Sie wandten sie nicht blos auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments an, sondern auch auf Schriften der griechischen Literatur, wie namentlich die Homer'schen Gedichte; ihre Anschauungsweise war überhaupt so sehr eine allegorische, dass sie aus dem ganzen Gebiet der alten Mythologie, Astronomie, Physik alles herbeizogen, um dieselben Ideen, die der höchste Gegenstand ihres Denkens und Wissens waren, überall wieder ausgedrückt zu finden [2]). Wie aber die allegorische Betrachtungsweise

1) Ὠριγένους φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. E codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller. Oxonii 1851.

2) Man vergl. die Philos. 5, 8. S. 106: Τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἑπόμενοι οἱ θαυμασιώτατοι Γνωστικοὶ, ἐφευρεταὶ κενῆς τέχνης γραμματικῆς, τὸν ἑαυτῶν προφήτην Ὅμηρον ταῦτα προφαίνοντα ἀῤῥήτως δοξάζουσι καὶ τους ἀμυήτους τὰς ἁγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες ἐνυβρίζουσι. 4, 46. S. 81: Ἵνα δὲ σαφέστερα τοῖς ἐντυγχάνουσι τὰ ῥηθησόμενα φανῇ, δοκεῖ καὶ τὰ τῷ Ἀράτῳ πεφροντισμένα περὶ τῆς κατὰ τῶν οὐρανίων ἄστρων διαθέσεως ἐξειπεῖν, ὥς τινες εἰς τὰ ὑπὸ τῶν Γραφῶν εἰρημένα ἀπεικονίζοντες αὐτὰ ἀλληγοροῦσι, μετὰ (leg. ἀπατᾷν oder πλανᾷν) τὸν νοῦν τῶν

überhaupt nur das Mittel ist, einem aus verschiedenartigen Elementen bestehenden Inhalt eine demselben entsprechende, auch für das Heterogenste gleich durchsichtige Form zu geben, so ist auch bei der Gnosis nach der innern Beschaffenheit des Inhalts zu fragen, für welchen die Allegorie eigentlich nur die äussere Form der Darstellung ist. Auch in dieser Beziehung steht die Gnosis in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniss zu der alexandrinischen Religionsphilosophie, dass sie im Wesentlichen nur als eine Fortbildung derselben zu betrachten ist. Auch sie nahm, wie jene, ihren Hauptinhalt aus der griechischen Philosophie, und wie man das System Philo's ein speculatives Religionssystem nennen kann, so haben auch die gnostischen Systeme einen ganz ähnlichen Charakter. Unter diesen Gesichtspunkt stellten schon die alten Kirchenlehrer die Gnosis, sie erklärten sie im Gegensatz zum Christenthum für eine rein weltliche Weisheit und machten es der Philosophie zum Vorwurf, dass sie die Urheberin der Häresen sei, wie namentlich Tertullian [1]. Und nicht

---

προστυχόντων πειρώμενοι, πιθανοῖς λόγοις προσάγοντες αὐτοὺς πρὸς ἃ βούλονται, ξένον θαῦμα ἐνδεικνύμενοι, ὡς κατηστερισμένων τῶν ὑπ' αὐτῶν λεγομένων. 5, 20. S. 143 wird von den Sethianern gesagt: ἔστι δὲ ὁ λόγος αὐτῶν συγκείμενος ἐκ φυσικῶν καὶ πρὸς ἕτερα εἰρημένων ῥημάτων, ἃ εἰς τὸν ἀΐδιον λόγον μετάγοντες διηγοῦνται, S. 144: Ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ὑπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων. Μουσαίου καὶ Λίνου, καὶ τοῦ τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. Von der gnostischen Secte der Περάται heisst es 5, 13. S. 127, dass sie ἐπιψευσάμενοι τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι ὡς Χριστοῦ λόγον κατήγγειλαν αἰώνων στάσιν καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ u. s. w. Die ganze Phantasie der Astrologen über die Sterne deuten sie in ihrem Sinne, woraus man sehen könne, dass ihre λόγοι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσὶν οὐ Χριστοῦ.

1) De præscr. hær. c. 7: Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae secularis, quam Dominus stultitiam vocans stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae infinitae, et trinitas hominis apud Valentinum; Platonicus fuerat: inde Marcionis Deus melior de tranquillitate; a Stoicis venerat: et uti anima interire dicatur, ab Epicureis observatur: et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur: et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est, et ubi aliquid de igneo Deo allegatur, Heracletus intervenit. Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare, et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit, unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate. Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem

blos im Allgemeinen leitete man die Gnosis aus der Philosophie ab, sondern man suchte auch im Einzelnen nachzuweisen, aus welchem philosophischen Systemen die Gnostiker die Hauptideen und Principien ihrer Systeme entlehnt haben. Nach dem Vorgang des Irenäus und Tertullian ist es besonders der Verfasser der Philosophumena, welcher diesen Gedanken im weitesten Umfang ausführte. Das ganze Werk ist darauf angelegt; die Widerlegung der gnostischen Häresen, die es bezweckt, besteht nur in der Nachweisung, dass der Eine diesem, der Andere jenem griechischen Philosophen gefolgt sei, wie namentlich der Magier Simon Heraklit, dem Dunkeln, Valentin dem Pythagoras und Plato, Basilides dem Aristoteles, Marcion dem Empedokles. Um diese Uebereinstimmung so genau als möglich darzuthun, hat der Verfasser der Philosophumena die Lehren der griechischen Philosophen von Thales an der Reihe nach auseinandergesetzt. Seine Beweisführung ist zwar nicht sehr überzeugend, da er sich mehr nur an Einzelnheiten und äussere Analogien hält, im Ganzen aber wird auch durch seine Darstellung die allgemeine Ansicht bestätigt, dass es die philosophische Anschauungsweise des Alterthums ist, welche der Gnosis zu Grunde liegt, und von ihr auf das Christenthum übergetragen und mit demselben zu einem aus verschiedenen Elementen bestehenden, aber von einer und derselben Grundanschauung getragenen System verschmolzen worden ist. Die Gnosis im christlichen Sinn ist nach Form und Inhalt die Erweiterung und Fortbildung der aus der griechischen Philosophie hervorgegangenen alexandrinischen Religionsphilosophie.

Um aber ihr Wesen genauer kennen zu lernen, ist sie nach ihren Hauptbestandtheilen so zu analysiren, dass jeder ihrer charakteristischen Begriffe darauf angesehen wird, ob in ihm mehr die heidnische oder die christliche Anschauungsweise ausgedrückt ist.

Der Grundcharakter der Gnosis in allen ihren Formen ist dualistisch und nichts Anderes bezeichnet sie so unmittelbar als ein Erzeugniss der heidnischen Anschauungsweise, als ihr so scharf ausgeprägter, durch alles hindurchgehender Dualismus. Wie das heidnische Alterthum nie über den Gegensatz von Geist und Materie

---

struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit.

hinauskam, und sich keine durch die freie schöpferische Thätigkeit eines rein persönlichen Willens hervorgebrachte Welt denken konnte, so bilden auch in den gnostischen Systemen die beiden Principien Geist und Materie den allgemeinsten Gegensatz, in dessen Sphäre alles, was ihren Inhalt ausmacht, sich bewegt. Da die beiden Principien nicht in einem abstracten Gegensatz einander gegenüberstehen können, so kann der Hauptinhalt der gnostischen Systeme nur der aus der gegenseitigen Berührung der beiden Principien entstehende Process der Weltentwicklung sein. Die Welt ist der Inbegriff der durch die Beschränkung des absoluten Gegensatzes bedingten relativen und gebundenen Gegensätze, alles hat in ihr seinen bestimmten Verlauf, je nachdem das wechselnde Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite des allgemeinen Gegensatzes fällt. Die sollicitirende Thätigkeit geht entweder von der einen oder der andern Seite aus, geht sie von der Materie aus, so ist die Materie in ihrer Selbstthätigkeit auch das Princip des Bösen, und der Process der Weltentwicklung nimmt die Gestalt zweier feindlich gegen einander reagirenden Mächte an, eines fortgehenden Antagonismus. Die Materie, als das Reich der Finsterniss, hat den natürlichen Trieb der Feindschaft gegen das Lichtprincip. Liegt der erste Impuls der Weltentwicklung auf der Seite des geistigen Princips, so kann er auch nur geistiger Art sein, das bewegende Princip ist der Process des Geistes mit sich selbst, dessen naturgemässes Streben dahin geht, sich von sich selbst zu unterscheiden und in dem Unterschied der verschiedenen, durch die denkende Thätigkeit fixirten Momente zum selbstbewussten, in sich reflectirten Geist zu werden. Von dieser höchsten Höhe eines rein geistigen Processes geht der Process der Weltentwicklung erst zu der Sphäre des physischen und materiellen Lebens fort, die Materie ist selbst nur die Grenze des geistigen Seins, der sich selbst objectiv und äusserlich gewordene Geist. So negativ aber auch der Begriff der Materie ist, die dualistische Betrachtungsweise behauptet wenigstens darin den absoluten Gegensatz ihrer Principien, dass schon in dem Drange des Geistes, aus sich selbst herauszugehen und sich zu objectiviren, das Princip der Materie gesetzt ist, es ist der nicht weiter erklärbare Zug des sich selbst materialisirenden Geistes von oben nach unten. Ist es nun auch ebenso sehr im Wesen des geistigen Princips begründet, dass der Geist der Gewalt, welche die Materie über ihn erhalten hat, sich

wieder entledigt, das absolute Uebergewicht über jede Beschränkung und Verdunklung durch die Materie gewinnt, und der ganze Verlauf der Weltentwicklung zuletzt nur damit endigt, dass der Geist als reiner Geist in sich selbst zurückkehrt, so bleibt doch der absolute Gegensatz der Principien in letzter Beziehung immer noch darin, dass derselbe Process der Weltentwicklung immer wieder auf's Neue beginnen und denselben Verlauf nehmen kann. Das Princip der Materie kann nie so aufgehoben und der Gegensatz der beiden Principien nie so abstract gedacht werden, dass nicht für den Geist die Möglichkeit oder Nothwendigkeit vorhanden ist, in einer unendlichen Reihe von Welten immer wieder in denselben Process der Weltentwicklung hineingezogen zu werden. Da die Materie sich nicht zum Geist erheben, wohl aber der Geist zur Materie sich entäussern und in sie herabsinken kann, so sind es die Emanationen und Projectionen (προβολαί) des Geistes, durch welche die unendliche Kluft zwischen dem Geist und der Materie ausgefüllt und der Uebergang vom Geist zur Materie so viel möglich vermittelt wird. Daher nehmen in den meisten gnostischen Systemen die Aeonen, als die Formen des sich objectivirenden Geistes, eine sehr wichtige Stelle ein, und es ist diesen Systemen hauptsächlich auch dadurch das Gepräge der alterthümlichen Anschauungsweise aufgedrückt, da die Aeonen nichts anders sind, als die personificirten Ideen, die Urbilder der endlichen Welt, mit welchen auch der Gegensatz der idealen und realen, oder der obern und untern Welt gegeben ist, welcher gleichfalls für die gnostischen Systeme eine tiefer eingreifende Bedeutung hat.

Ein weiterer Hauptbegriff derselben ist der Demiurg. Da die beiden höchsten Principien der Geist und die Materie sind, und eben dadurch der eigentliche Begriff einer Weltschöpfung ausgeschlossen ist, so ist es ein charakteristischer Zug der gnostischen Systeme, dass sie den Weltschöpfer von dem höchsten Gott trennen, und ihm eine demselben untergeordnete Stellung geben. Er ist daher nicht sowohl Weltschöpfer als Weltbildner. Wie kommen aber überhaupt die Gnostiker zu ihrem Demiurg? Aus seiner Identificirung mit dem Gott des Judenthums könnte man schliessen, er sei eins nur aus dem Judenthum in ihre Systeme gekommen, und sein Begriff gehöre daher auch nur dem Standpunkt der jüdischen Religion an. Allein auch der Platonismns hatte ja schon seinen Demiurg, u

zwar an derselben Stelle, wie die Gnosis [1]). Auf der einen Seite steht zwar der platonische Demiurg über den θεοὶ θεῶν, den Göttern der mythischen Naturreligion, als der Eine Gott und der Vater der Werke, welche von ihm geschaffen, so lange er will, nicht aufgelöst werden, auf der andern aber hat er selbst wieder ein höheres Princip über sich. Denn was ist es anders als Abhängigkeit von den Ideen, wenn der platonische Gott sein Schöpfungswerk nur so vollbringen kann, dass er auf das stets sich gleich Bleibende, die Ideen, als seine Urbilder hinblickt? Da nun auch bei Plato der Demiurg dieselbe untergeordnete Stellung hat, wie bei den Gnostikern, so kann auch die Anschauung, welche dabei zu Grunde liegt, bei beiden nur dieselbe sein. Wie bei Plato überhaupt auch das Mythische seine immanente Wahrheit hat, sofern ihm der Mythus eine nothwendige Form für die Darstellung der abstracten philosophischen Idee ist, so ist auch sein Demiurg eine mythische Gestalt, es ist in ihm die schöpferische Macht der Ideen mythisch personificirt, aber diese Personification ist die Form, in welcher sich allein die mythische Anschauung mit dem philosophischen Bewusstsein vermittelt. In dem platonischen Demiurg löst sich der mythische Polytheismus in einen Monotheismus auf, dessen höchste Wahrheit eben darin besteht, dass an die Stelle des unbestimmbar Vielen das schlechthin Eine tritt, in welchem zwar die Einheit der Ausdruck der absoluten Idee ist, aber auch das mythische Element sich dadurch in seinem Rechte behauptet, dass der Eine Weltschöpfer ein freithätiges persönliches Wesen derselben Art ist, wie die Götter des mythischen Volksglaubens. Aus demselben Gesichtspunkt ist auch der gnostische Demiurg aufzufassen. Sagt man, die Gnosis habe ihren wesentlichen Inhalt aus der griechischen Philosophie genommen, so ist diess nur die eine Seite der Sache, die andere ist, dass sie diesen Inhalt in einer Form der Darstellung gibt, in welcher sich die mythische Anschauungsweise der griechischen Volksreligion reflectirt. Nicht blos die griechische Philosophie, auch die griechische Mythologie ist ein wesentlicher Bestandtheil der Gnosis. Alle jene Wesen der Aeonenwelt, in welchen die Idee des Absoluten in ihren verschiedenen Beziehungen dargestellt ist, sind mythische Gestalten,

1) Vergl. die oben S. 178 genannte Abhandlung in den Stud. und Krit. S. 547 f.

und der Demiurg unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, dass gemäss der niedrigen Stufe, auf welcher er steht, auch seine mythische Form eine um so concretere ist. Er ist der Reflex und Repräsentant des populären mythischen Gottesbewusstseins. Dass die Gnostiker den Demiurg mit dem Gott des Judenthums identificirten hat seinen nächsten Grund darin, dass der Gott des Alten Testaments vorzugsweise als Schöpfer und Herr der Welt geschildert wird, aber es spricht sich darin auch die Ansicht aus, welche die Gnostiker von der alttestamentlichen Religion hatten. Sie konnte sie nur auf eine Stufe der religiösen Entwicklung stellen, auf welcher das religiöse Bewusstsein sich noch nicht über eine Vorstellung erhoben hatte, welche, wie die des Demiurg, noch so viele sinnliche Elemente an sich hatte. An dem gnostischen Demiurg hauptsächlich ist zu sehen, dass der Inhalt der Gnosis nicht sowohl Philosophie als Religion ist. Was aber die Religion von der Philosophie unterscheidet, ist die concretere, sinnlichere Form der Darstellung in welcher die an sich abstracte philosophische Idee erscheint. Da nun die Gnosis allen Vorstellungen dieser Art eine mehr oder minder untergeordnete Stufe anweist, sie um so niedriger stellt, je sinnlicher ihr Gepräge ist, so stellt sie sich mit ihrem denkenden Bewusstsein über die Sphäre der mythisch-religiösen Vorstellungsweise, sie ist eben desswegen weder Philosophie noch Religion an sich, sondern beides zugleich, indem sie diese beiden Elemente ihres Wesens, das philosophische und das religiöse, in ein solches Verhältniss zu einander setzt, dass sie ihrem allgemeinen Charakter nach nur als Religionsphilosophie bezeichnet werden kann. Wie das Verhältniss der Religion zur Philosophie verschieden bestimmt werden kann, je nachdem beide nach Inhalt und Form mehr oder minder identisch gedacht werden, so zeigt sich diess am gnostischen Demiurg. Je enger, wie wir diess bei dem platonischen Demiurg sehen mit dem Demiurg die absolute Idee Gottes sich verbindet, um so mehr erscheint das mythisch Persönliche als eine an sich nothwendige, mit dem Inhalt unzertrennlich zusammenhängende Form der Darstellung, je tiefer aber, wie in den gnostischen Systemen, der Demiurg unter den absoluten Gott gestellt und je schärfer er von ihm getrennt wird, um so mehr drückt sich darin die Entschiedenheit aus, mit welcher die philosophische Betrachtung über das sinnlich Concrete der religiösen Vorstellungsweise sich hinwegsetzt

Das Verhältniss aller dieser Begriffe, Standpunkte und Gegensätze hat die Gnosis dadurch fixirt, dass sie nicht blos zwei, sondern drei Principien aufstellt, und das in der Mitte zwischen dem Pneumatischen und Materiellen stehende Psychische als das eigenthümliche Gebiet des Demiurg betrachtet. Die drei Principien sind die Elemente alles natürlichen und geistigen Seins, namentlich theilen sich durch sie die Menschen in drei wesentlich verschiedene Classen. Ist es überhaupt möglich, dass die beiden Principien, Geist und Materie, sich vereinigen, so kann diess nur durch eine solche Form geschehen, welche, wie das Psychische, vermittelnd dazwischen tritt. Das Psychische ist so zwar ein drittes Princip, da es aber an sich nur zwei Principien sind, und das eigentlich Substanzielle in dem Psychischen doch nur das Pneumatische in ihm ist, so liegt es in der Natur des Psychischen, dass es sich zuletzt in das Pneumatische auflöst. Es ist das Endliche, Vergängliche, wie ja die ganze Welt des Demiurg zuletzt wieder ein Ende nehmen muss. Der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, auf welchen auch der Unterschied der Philosophie und der Religion zurückzuführen ist, beruht daher in letzter Beziehung darauf, dass es überhaupt verschiedene Standpunkte der Betrachtung gibt, auf welchen der an sich identische Inhalt in verschiedener Form sich darstellt.

Was der Demiurg auf der einen Seite der gnostischen Systeme in der nach unten gehenden Richtung ist, ist auf der andern in entgegengesetzter Richtung Christus. Wie es abwärts geht, muss es auch wieder aufwärts gehen, und die gnostischen Systeme beurkunden ihren christlichen Charakter nicht blos dadurch, dass sie Christus diese bestimmte Stelle in dem Organismus ihres Systems geben, sondern auch durch das grosse Gewicht, das sie auf diese Seite desselben legen. Der Wendepunkt des durch seine verschiedene Momente sich hindurchbewegenden Systems liegt in Christus. Alles, was in irgend einer Beziehung dazu dient, das Eine mit dem Andern zu vermitteln, den Zusammenhang des Ganzen aufrecht zu erhalten, das Abgerissene wieder anzuknüpfen, das Abgefallene zurück zu bringen, aus der untern Welt zur obern zu gelangen, überhaupt alles dahin zu führen, wo die Vollendung und der Abschluss des ganzen Weltverlaufs liegt, alles diess knüpft sich an die Namen Christus und Jesus und die mit ihnen verwandten Begriffe. In ihnen liegt das Ziel, nach welchem die ganze Weltentwicklung

strebt. Was ursprünglich nur eine Erlösung im sittlich religiösen Sinne ist, ist in den gnostischen Systemen die Wiederherstellung und Vollendung der gesammten Weltordnung. Wie Christus schon in der Aeonenwelt die gestörte Harmonie wieder herstellt, als zusammenhaltendes, befestigendes und einigendes Princip wirkt, so hat der durch die Maria geborene Jesus, der Soter in diesem bestimmten Sinne, in der untern Welt dieselbe Aufgabe der διόρθωσις oder ἐπανόρθωσις, wie die Gnostiker ihren Begriff der Erlösung bezeichnen [1]. Christus ist nicht sowohl Heilsprincip, als vielmehr allgemeines kosmisches Princip. Wie das System der gnostischen Weltanschauung auf der einen Seite, auf welcher der Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten angeschaut und begriffen werden soll, seine Richtung von oben nach unten nimmt, und immer tiefer herabgeht, bis es zuletzt auf den Punkt kommt, auf welchem der allgemeine Umschwung erfolgen muss, so begreift das Christenthum alles in sich, was auf der andern entgegengesetzten Seite in der Richtung von unten nach oben liegt. Die Anknüpfungspunkte und Elemente einer solchen Auffassung des Christenthums enthält auch schon der paulinische Lehrbegriff, wenn Adam und Christus an der Spitze der beiden grossen Weltperioden stehen, und als die beiden Principien des Psychischen und des Pneumatischen, des Todes und des Lebens, einander gegenüber gestellt werden, wenn Christus es ist, durch welchen als den Sieger über Sünde, Tod und Hölle Gott alles so unterworfen wird, dass Gott zuletzt ist Alles in Allem. Noch verwandter ist, aber ohne Zweifel schon durch die Einwirkung der Gnosis selbst, die auf einen so hohen und allgemeinen Standpunkt sich stellende Christologie der beiden Briefe an die Ephesor und Kolosser. Allein nur in den gnostischen Systemen ist Christus in einen Zusammenhang hineingestellt, in welchem seine Erscheinung und Wirksamkeit, oder das Christenthum überhaupt, nur aus dem Gesichtspunkt eines Processes aufgefasst werden kann, in welchem die Weltentwicklung von Anfang bis zu Ende ihren bestimmten, durch den Gegensatz der Principien bedingten Verlauf nimmt.

Ehe das Wesen der Gnosis weiter entwickelt werden kann, sind die verschiedenen Secten, Formen und Systeme derselben in ihrer geschichtlichen Folge kurz zu überblicken.

---

1) Philos. 6, 19. S. 175. 6, 32. S. 190. 36. S. 195 f.

Der erste bekannte christliche Gnostiker ist der Judenchrist inth, bei welchem auch nach der neuen Quelle für unsere Kennt- der gnostischen Lehren[1]) das Charakteristische der Gnosis schon n hervortritt, dass er die beiden Begriffe Gott und Weltschöpfer einander trennte. Die Welt sei, soll er gelehrt haben, nicht :h das erste Wesen entstanden, sondern durch eine von dem ɜmeinen Princip getrennte Macht, welche den über alles erhabe- Gott nicht kannte. Das christliche Element seiner Gnosis drückt in der Behauptung aus, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs der Maria gewesen, von den übrigen Menschen nur dadurch ver- eden, dass er gerechter und weiser als sie war, nach der Taufe ıuf ihn Christus, der Sohn des höchsten Gottes, in der Gestalt ei- Taube herabgekommen, er habe den unbekannten Vater[2]) ver- digt, zuletzt aber habe Christus ihn wieder verlassen, und während ıs litt und auferweckt wurde, sei Christus leidenslos geblieben.

Nach den Kirchenvätern soll der Magier Simon der erste Gno- er, der Stammvater aller gnostischen Secten gewesen sein, eine auptung, deren völlige Grundlosigkeit schon daraus erhellt, dass, ın Simon wirklich der Urheber aller der Lehren gewesen wäre, che die Kirchenväter ihm zuschreiben, der Ursprung der Gnosis ine Zeit zurück datirt werden müsste, welche allen geschicht- ɜn Data zufolge demselben noch sehr fern liegt. Der Magier on der Kirchenväter ist, als Stammvater der Gnostiker, eine :haus apokryphische und mythische Gestalt, in welcher man nur Personification der Gnosis sehen kann. In dem Vorgeben, er selbst der höchste Gott, erscheint er selbst nur als der Träger in ihm personificirten gnostischen Idee des Urwesens. Die ndanschauung der Gnosis aber, die in ihm und der ihm beige- enen Helena mythisch symbolisirt werden soll, ist die gnostische der Syzygie. Indem die Gnostiker das Urwesen in seinem ab- ıten Begriff so abstract als möglich aufzufassen suchten und doch ım auch schon ein differenzirendes Princip voraussetzen muss- um die Möglichkeit der Entstehung des Endlichen aus dem Ab- ıten zu begreifen, stellten sie sich das höchste Wesen in ihrer thischen Anschauungsweise als mannweiblich vor. Nach dem

1) Philos. 7, 33. S. 256 f. Vergl. Iren. 1, 25.

2) Τον γνωστὸν πατέρα heisst es Philos. S. 257, es muss aber ἄγνωστον heis- nach Irenäus a. a. O.

Verfasser der Philosophumena soll er sich über sein höchstes Princip so erklärt haben [1]): Aus der Einen Wurzel, welche Kraft, Stille, unsichtbar, unbegreiflich ist, sind zwei Zweige der gesammten Aeonen hervorgegangen, die weder Anfang noch Ende haben, der Eine ist von oben her sichtbar, er ist die grosse Kraft, der Verstand des Ganzen, der durch Alles hindurchgeht, männlich, der Andere von unten her ist die grosse ἐπίνοια, weiblich, alles erzeugend. Beide treffen mit einander zusammen und bilden eine Syzygie, und bringen den mittlern Raum zur Erscheinung, die unendliche Luft, die weder Anfang noch Ende hat. In ihr ist der Vater, der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat. Er ist der Ἑστὼς, Στὰς, Στησόμενος. Das ursprüngliche Princip ist eine ἀρσενόθηλυς δύναμις, weil sie als die höchste δύναμις auch die ἐπίνοια in sich hat, sie ist also keine schlechthinige Einheit, sondern eine solche, welche zugleich eine Zweiheit ist, die Zweiheit soll aber die Einheit nicht aufheben, da sie auch als Zweiheit nur das Eine mit sich identische Princip ist [2]). Da das Urwesen als ein geistiges Princip gedacht ist, so ist

1) In der ihm zugeschriebenen Ἀπόφασις μεγάλη, die wohl in demselben Sinne so heisst, wie er selbst die δύναμις μεγάλη sein sollte. Ἀπόφασις heisst Verneinung. Die grosse Verneinung ist ohne Zweifel nichts anders als der durch Bejahung und Verneinung, zwischen oben und unten, der Einheit und der Zweiheit sich hindurchbewegende, die durch Emanation und Projection entstandenen und in die Welt der Vorstellung herausgestellten Gestalten wieder aufhebende und in sich zurücknehmende gnostische Process, wie ihn die in der folgenden Anmerkung enthaltenen Stellen bezeichnen. Der Magier Simon ist auch hier, als der Verfasser einer solchen Schrift, nur der ideelle Repräsentant dessen, was man sich als die Eigenthümlichkeit der Gnosis dachte, und so wenig es wirklich einen Magier Simon gab, so wenig gab es auch Simonianer, sondern, die man so nannte, sind nur die, die solcher angeblich von dem Magier Simon verfassten Schriften sich bedienten. Vergl. Hilgenfeld, apostol. Väter. S. 242 f.

2) Philos. 6, 18. S. 173: Ἔστιν ἀρσενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπίνοια, ὅθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν, οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας, ἓν ὄντες. Ἐκ μὲν τῶν ἄνω εὑρίσκεται δύναμις, ἐκ δὲ τῶν κάτω ἐπίνοια. Ἔστιν οὖν οὕτως καὶ τὸ φανὲν ἀπ' αὐτῶν ἓν ὄν, δύο εὑρίσκεσθαι, ἀρσενόθηλυς ἔχων τὴν θήλειαν ἐν ἑαυτῷ. Οὗτός ἐστι νοῦς ἐν ἐπινοίᾳ, ἀχώριστα ἀπ' ἀλλήλων, ἓν ὄντες, δύο εὑρίσκονται. Vergl. S. 171: Αὕτη, φησὶν, ἔστι δύναμις μία, διῃρημένη ἄνω, κάτω, αὑτὴν γεννῶσα, αὑτὴν αὔξουσα, αὑτὴν ζητοῦσα, αὑτὴν εὑρίσκουσα, αὑτῆς μήτηρ οὖσα, αὑτῆς πατὴρ, αὑτῆς ἀδελφὴ, αὑτῆς σύζυγος, αὑτῆς θυγατὴρ, αὑτῆς υἱὸς, μήτηρ, πατὴρ, ἓν οὖσα ῥίζα τῶν ὅλων. Der dreifach Stehende soll die drei Momente des an sich seienden, aus sich herausgehenden und sich in sich selbst zurücknehmenden Urwesens darstellen. Er ist, wie es a. a. O. heisst, der ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, der στὰς κάτω ἐν τῇ

h das in ihm enthaltene differenzirende Princip geistiger Art, es die vorstellende, in den Anschauungen und Bildern der endlichen ılichen Welt sich bewegende geistige Thätigkeit. Mythisch perificirt ist diese ἐπίνοια, als das vorstellende Bewusstsein und die lt der Vorstellung, in der dem Simon zur Seite stehenden Helena, h der Weise der Gnostiker, die bildlichen Formen zur Darstelg ihrer speculativen Ideen auch aus der griechischen Mythologie entlehnen [1]).

Die ältesten gnostischen Secten sind ohne Zweifel diejenigen, lche ihren Namen nicht von einem bestimmten Sectenstifter haben, dern in ihm nur den allgemeinen Begriff der Gnosis ausdrücken. solcher Name ist der der Ophiten oder Naassener. Ophiten, ılangenbrüder, werden die Gnostiker genannt, zwar nicht nach Schlange, mit welcher die Kirchenväter die Gnosis verglichen, das gefährliche Gift ihrer Lehre zu bezeichnen und sie als die lköpfige, immer wieder ein neues Haupt erhebende Hydra darıtellen, sondern weil ihnen die Schlange, die schon bei dem Sünnfall als das intelligente Wesen erscheint, das mit seiner Dialektik tes und Böses so in einander zu verflechten weiss, dass damit r im Antagonismus der beiden Principien sich entwickelnde Pro-

---

τῶν ὑδάτων ἐν εἰκόνι γεννηθεὶς, der στησόμενος ἄνω, παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον αμιν ἐὰν ἐξεικονισθῇ (wenn er sich in einem realen Abbild objectivirt hat, geht aus dieser Selbstentäusserung in die Einheit des Princips zurück).

1) Philos. 6, 19 wird von Simon gesagt, dass er οὐ μόνον τὰ Μωσέως καχνήσας εἰς ὃ ἐβούλετο μεθηρμήνευσεν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. Er repräsentirt ch darin ganz das alles durch allegorische Erklärung an sich ziehende Wesen Gnosis. Vergl. die christl. Gnosis S. 305 f. Sehr bezeichnend ist das alles sitive zersetzende und in allgemeine Ideen und Anschauungen auflösende sen der Gnosis an den beiden Figuren, dem Simon und der Helena (welche, alle Weltmächte an ihrer ἐπίνοια Theil haben wollten, durch ihre Schönheit Ursache des Troischen Völkerkriegs war), in folgender Stelle der Philos. 18. S. 175 beschrieben: Τὴν Ἑλένην λυτρωσάμενος (Σίμων) οὕτως τοῖς ἀνθρώποις τηρίαν παρέσχε διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. Κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν μον, διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτοὺς, εἰς ἐπανόρθωσιν ἐληλυθέναι αὐτὸν ἔφη μεταμορφούμενον ἐξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον ίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ παθεῖν τε ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ δεδοκηκέναι μὴ πονθότα, ἀλλὰ φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱὸν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα, ἐν δὲ ῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον. Ὑπομένειν δὲ αὐτὸν καλεῖσθαι οἵῳ ἂν ὀνόματι λεῖν βούλωνται οἱ ἄνθρωποι. Die ἐπίγνωσις, das gnostische Wissen, wäre demch, dass man in allen Formen der Religion dieselbe Eine Religion und in allen eistigen Weltmächten dasselbe Eine Wesen erkennt und anschaut.

cess der Weltgeschichte seinen Anfang nahm, das Symbol ihres höhern Wissens selbst war. Die ersten Priester und Vorsteher des Dogma waren nach dem Verfasser der Philosophumena die sogenannten Naassener, wie sie mit dem hebräischen Namen der Schlange bezeichnet werden, darauf nannten sie sich Gnostiker, weil sie behaupteten, allein die Tiefen zu erkennen, und von diesen aus theilte sich die Eine Häresе in verschiedene Zweige, indem sie in verschiedenen Dogmen dasselbe lehrten. Nach Irenäus und Epiphanius hatten sie ein durch verschiedene Momente durchgeführtes, dem valentinianischen sehr ähnliches System [1]. Einfacher erscheint ihre Lehre in den Philosophumena. Wie angeblich Simon, bestimmten auch sie das Urwesen als ein mannweibliches, nannten es aber Mensch und Menschensohn, oder Adamas (Adam), und unterschieden in ihm die drei Principien, das geistige, psychische und materielle. Mit der Erkenntniss des Menschen sollte die gnostische Vollkommenheit beginnen, um mit der Erkenntniss Gottes zu enden [2]. Dem Urmenschen stellten sie Jesum gegenüber. Alles, was der Urmensch in sich vereinigte, das Geistige, Psychische und Materielle, sei, behaupteten sie, zusammen auf den Einen Menschen, den von der Maria geborenen Jesus, herabgekommen. Gleicher Art sind die bisher nur wenig bekannten Peraten, mit deren genauer bestimmten Lehre erst der Verfasser der Philosophumena die Geschichte dieser Häretiker bereichert [3]. Sie nahmen drei Principien an, das erste ist das ungezeugte Gute, das zweite das selbsterzeugte Gute, das dritte das erzeugte. Alles ist dreifach getheilt, und Christus ist der Inbegriff aller Dreitheilungen. Aus den zwei obern Welten, der ungezeugten und selbsterzeugten, seien in diese Welt, in welcher wir sind, die Samen aller möglichen Kräfte herabgekommen, aus der Ungezeugtheit sei nun auch Christus von oben her gekommen, um

---

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 171 f.

2) Philos. 5, 6. S. 95: Ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

3) Philos. 5, 12. S. 123 f. Die Peraten waren zwar schon bisher aus Theodorets Haer. fab. 1, 17 bekannt, aber Theodoret hat, wie Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855, S. 22 f. nachgewiesen hat, in seiner ...resiologie überhaupt nur das Summarium im zehnten Buch der Philosophu... ...nützt, das Speciellere der Lehre der Peraten kennen wir daher erst au... ...e Stelle der Philosophumena.

ine Herabkunft alles, was dreifach getheilt ist, zu retten,
n wird alles, was von oben nach unten gekommen ist, zu-
'en. Die dritte Welt muss zu Grunde gehen, die beiden obern
ıber sind unvergänglich. Als Stifter der peratischen Härese
enannt Euphrates, der Peratiker, und Kelbes der Kary-
r Name scheint sich aber vielmehr darauf zu beziehen, dass
en als die, welche allein wissen, was das nothwendige Ge-
Entstandenen ist, und auf welchen Wegen der Mensch in die
kommen ist, auch allein die zu sein behaupteten, welche die
lichkeit überwinden können [1]). Das Princip des Vergäng-
stzten sie in das Wasser. Diess ist der Tod, sagten sie, wel-
Aegyptier im rothen Meere ergriff. Alle Unwissenden aber
yptier. Desswegen soll man Aegypten verlassen, d. h. den
n Leib betrachteten sie als ein kleines Aegypten, und ver-
dass man durch das rothe Meer, d. h. das Wasser der Ver-
keit, das Kronos ist, hindurchgehe, und in die Wüste sich
d. h. über die zeitliche Welt hinaus dahin gelange, wo alle,
er des Verderbens und der Gott des Heils, zusammen sind.
er des Verderbens sind die Sterne der veränderlichen Welt,
alles Werdende der Nothwendigkeit unterwerfen. Moses
ie die stechenden Schlangen der Wüste, welche die tödteten,
rothe Meer zurückgelegt zu haben meinten. Den in der
estochenen zeigte er die wahre Schlange, die vollkommene,
sie glaubte, wurde in der Wüste nicht gestochen. Niemand
: retten, die aus dem Lande Aegypten ausziehen, d. h. aus
e und aus dieser Welt, als allein die vollkommene Schlange.
f sie seine Hoffnung setzt, wird von den Schlangen der
icht vernichtet, d. h. von den Göttern der zeitlichen Welt.
eutung, welche die Schlange in mehreren Stellen des Alten
nts hat, als heilskräftiges Symbol in der Wüste, als der
hätige Stab des Moses in Aegypten (2 Mos. 4, 17), und vor
der Geschichte des Sündenfalls [2]), stellte sie in den Augen
stiker so hoch, dass sie in ihr eines ihrer höchsten Princi-

---

hilos. 5, 16. S. 131: διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν.
hilos. S. 133: ὁ καθολικὸς ὄφις οὗτος ἐστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος. Ka-
eisst sie als allgemeines Weltsymbol, ungefähr wie in den Exc. ex
d. §. 47 der δημιουργὸς καθολικὸς der Demiurg im höhern universellen
, im Unterschied von dem eigentlichen Demiurgen.

pien anschauten. Die Schlange war dasselbe, was der Soh
Zwischen dem Vater auf der einen und der Materie auf der a
Seite ist der Sohn, der Logos, die Schlange, die sich immer s
gegen den bewegungslosen Vater, als die sich bewegende M
bewegt, bald wendet sie sich zum Vater und nimmt seine Kr
sich auf, bald wendet sie sich mit diesen Kräften zu der M
und die formlose Materie prägt die Ideen vom Sohne in sic
welche der Sohn vom Vater in sich ausgeprägt hat. Und w
Schlange die Vermittlerin zwischen dem Vater und der Mate
um die Kräfte der obern Welt in die untere herabzubringen,
sie, oder der Sohn, auch allein das rettende, die Rückkehr l
kende Princip[1]. Sie ist also mit Einem Wort der durch die Geg
dialectisch sich hindurchwindende Weltentwicklungsprocess

Der wesentliche Inhalt dieser Lehren, die sich immer
auf dieselben Probleme, die Einheit, Zweiheit, Dreiheit de
cipien, ihre Gegensätze und ihre Vermittlung, die Herabku
der oberen Welt in die untere und die Rückkehr aus der un
die obere beziehen, ist so allgemein, dass sie längst vor d
sprung der specifisch christlichen Gnosis vorhanden sein k
und so erst in der Folge, je mehr sie in der allegorisirend
synkretistischen Anschauungsweise sich erweiterten, ihre chr
Färbung und Modification erhielten. Es ist durchaus das zerf
und zerfahrene, an alles Mögliche sich anhängende, in dem
bunten Gemisch der alten Symbole und Mythen immer wiede
neuen Ausdruck für die allgemeine Grundanschauung suchen
sen der Gnosis, das uns in den angeblichen Lehren der Simo
der Ophiten, der Gnostiker, der Peraten, der Sethianer (auch
Name gehört in dieselbe Reihe) besonders in einer Darstellu
die der Philosophumena ist, entgegentritt.

Die Gnosis in ihrer ausgebildeteren Gestalt, ihrer stre
Haltung und durchgeführteren Consequenz, in der Form, in w
das Christliche ein so wesentlich organischer Bestandtheil des
Systems ist, dass es davon nicht getrennt werden kann, ste
uns erst in den Systemen dar, welche uns unter dem Name
Urheber bekannt sind. Die bedeutendsten sind die drei b
ten gnostischen Sectenhäupter, Valentin, Basilides, Marcio

1) Philos. S. 185 f.

Anfang dieser Hauptperiode der Gnosis fällt in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Die bewährtesten Zeugnisse über den Ursprung der Gnosis stimmen darin überein, dass die Stifter der gnostischen Häresen im Zeitalter Trajans und Hadrians auftraten[1]), BASILIDES soll um das Jahr 125 in Alexandrien gelebt, VALENTIN um das Jahr 140 von Alexandrien nach Rom sich begeben haben. Um dieselbe Zeit kam ebendahin aus Sinope in Pontus MARCION, man setzt die Periode seiner römischen Wirksamkeit in die Jahre 140 bis 150[2]). Auch schon diese äussern Data, Alexandrien als Vaterland mehrerer Gnostiker und der gemeinsame Zug nach Rom bei so bedeutenden Sectenhäuptern, wie VALENTIN und MARCION, sind für die Geschichte der Gnosis sehr beachtenswerth.

Das tiefsinnigste dieser Systeme und zugleich dasjenige, das uns am genauesten bekannt ist, ist das des Gnostikers VALENTIN, oder, da sich nicht bestimmen lässt, was ihm selbst oder seinen Schülern angehört, das valentinianische. Es ist ganz darauf angelegt, die Aeonenwelt nach ihren Zahlen und Kategorien auszumessen. Die Gesammtzahl der Aeonen ist dreissig, sie theilen sich aber in mehrere Grundzahlen, eine Achtzahl, Zehnzahl, Zwölfzahl, immer aber sind es zwei Aeonen, welche zusammengehören und ein Aeonenpaar bilden, da die Idee der Syzygie auch hier einer der Grundbegriffe ist, auf welchen das System beruht. Nur ob auch mit dem höchsten Wesen selbst ein weiblicher Aeon zusammenzudenken sei, scheint unter den Schülern Valentins eine verschieden beantwortete

1) Hegesippus bei Eusebius K.G. 3, 32. Clemens von Alex. Strom. 7, 17.

2) Ueber die chronologischen Angaben in Betreff Marcions und sein Auftreten in Rom ist zu vergl. VOLKMAR, die Zeit Justin's des Märtyrers, in den Theol. Jahrb. 1855. S. 270 f.: „Alle ältere Väter, wo sie bestimmter über Marcion's Zeit reden, zeigen sich darüber im Klaren, dass er erst unter Antoninus Pius aufgetreten ist, höchstens im Jahr 135." Was der ohne Zweifel nicht von Tertullian verfasste Libellus adv. omnes haereses c. 6. über die Veranlassung sagt, aus welcher Marcion sein Vaterland Pontus verlassen und sich nach Rom begeben haben soll: Post hunc (Cerdonem) discipulus ipsius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesiae communicatione abjectus, scheint mir jetzt (man vergl. die christl. Gnosis. S. 296) am einfachsten durch die Annahme erklärt zu werden, das stuprum virginis sei ursprünglich nichts anderes, als die bildliche Bezeichnung seiner Härese gewesen, durch welche er der ἐκκλησία als der παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος (nach dem Ausdruck des Hegesippus bei Eus. K.G. 3, 32) Gewalt angethan habe.

Frage gewesen zu sein. Die Einen wollten den Vater schlechthin allein haben, die Andern hielten es für unmöglich, dass aus einem Männlichen allein etwas habe entstehen können, und gaben daher dem Vater des Alls, um Vater werden zu können, die Stille (Σιγή) als σύζυγος bei. Aber auch diese Stille ist nur ein Ausdruck für den abstracten Begriff seiner absoluten Einheit oder seines Alleinseins. Da er jedoch die Einsamkeit nicht liebte und ganz Liebe war, die Liebe aber nicht Liebe ist, wenn es nicht auch einen Gegenstand der Liebe gibt, so hatte der Vater den Drang in sich, das Schönste und Vollkommenste, das er in sich hatte, zu erzeugen und hervorzubringen. So erzeugte er allein, wie er war, den Nus und die Aletheia, die Dyas, welche die Mutter aller Aeonen innerhalb des Pleroma ist. Der Nus und die Aletheia selbst erzeugten den Logos und die Zoë, und diese beiden den Anthropos und die Ecclesia. Um den vollkommenen Vater durch eine vollkommene Zahl zu verherrlichen, erzeugten der Nus und die Aletheia zehen Aeonen, der Logos und die Zoë aber konnten nur die unvollkommene Zahl von zwölf Aeonen aus sich hervorgehen lassen. Wie sich auch die Valentinianer das Verhältniss dieser Zwölfzahl und Zehnzahl gedacht haben mögen, die Hauptreihe der Aeonen bilden in jedem Falle die sechs Uräonen, der Nus und die Aletheia, der Logos und die Zoë, der Anthropos und die Ecclesia, das Hauptmoment der weitern Entwicklung des Systems aber liegt in dem bekannten, auf die Sophia sich beziehenden Mythus. Die Sophia ist die zwölfte der Zwölfzahl, die jüngste der acht und zwanzig Aeonen und als schwächstes und äusserstes Glied der ganzen Aeonenreihe ein weiblicher Aeon. Je grösser aber in ihr der Abstand von dem Urprincip war, um so mehr kam in ihr die Grösse des Abstands zum Bewusstsein, daraus entstand in ihr der Drang, sich unmittelbar, durch Ueberspringung aller Mittelglieder, mit dem Urwesen zu verbinden, sie sprang in die Tiefe des Vaters zurück, und wollte allein für sich, wie der Vater, nichts Geringeres als der Vater erzeugen, ohne zu wissen, dass nur der Ungezeugte als das Princip des Ganzen, als die Wurzel, die Tiefe, der Abgrund, allein für sich zu erzeugen im Stande ist. Nur im Ungezeugten ist alles zugleich, im Erzeugten aber bringt das Weibliche die Substanz hervor und das Männliche formt die vom Weiblichen hervorgebrachte Substanz. So war das von der Sophia Erzeugte nur ein ἔκτρωμα, wie es die Valentinianer nannten. Innerhalb

halb des Pleroma war Unwissenheit in der Sophia, und Formlosigkeit in ihrem Erzeugniss, es entstand Verwirrung im Pleroma, die ganze Aeonenwelt war in Gefahr, formlos und mangelhaft zu werden und zuletzt dem Verderben anheimzufallen. Alle Aeonen flüchteten sich mit der Bitte zum Vater, die über ihr Erzeugniss betrübte Sophia zu beruhigen. Der Mythus will, wie leicht zu sehen ist, den Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten erklären, das Endliche kann nur aus dem Absoluten entstehen, und doch verträgt sich das Endliche nicht mit dem Begriff des Absoluten. Wenn nun auch das Endliche schon mit dem Begriff der Syzygie und der Erzeugung in das Absolute selbst gesetzt ist, so soll doch in der Reihe der Aeonen, in welcher Aeonen von Aeonen erzeugt werden, der dadurch gesetzte Unterschied immer wieder als ein mit der Einheit sich ausgleichender gedacht werden, endlich aber muss es doch, wenn anders das Endliche als solches entstehen soll, zu einem nicht weiter vermittelten Bruch mit dem Absoluten kommen. Es ist also in dem Absoluten selbst zu einem Bruch, einem Riss, einer die Absolutheit des Absoluten in Frage stellenden Spaltung gekommen und die weitere Aufgabe kann nun nur sein, einerseits trotz dieses Bruchs den Begriff des Absoluten in seiner Reinheit aufrecht zu erhalten, andererseits das Endliche von ihm abzulösen und auszuscheiden. Hier ist nun schon der Punkt, wo die specifisch christliche Idee der Wiederherstellung in das System eingreift. Aus Mitleiden mit den Thränen der Sophia und aus Rücksicht auf die Bitte der Aeonen befahl der Vater eine neue Projection und die Dreissigzahl der Aeonen wurde dadurch voll, dass der Nus und die Aletheia Christus und den heiligen Geist hervorgehen liessen, um das ἔκτρωμα zu formen und abzutrennen, und die Sophia zu trösten und zu beruhigen. Christus trennte das formlose ἔκτρωμα von den gesammten Aeonen, damit der Anblick seiner Formlosigkeit nichts Störendes für die vollkommenen Aeonen hätte, und damit es überhaupt für sie nicht mehr sichtbar wäre, liess der Vater noch einen Aeon hervorgehen, den Stauros, welcher die Grösse und Vollkommenheit des Vaters in sich darstellend und die gesammten dreissig Aeonen in sich zusammenhaltend, der Grenzpfahl des Pleroma sein sollte. Horos heisst er, weil er die Grenze ist zwischen dem draussen befindlichen ὑστέρημα und dem πλήρωμα, Theilhaber (μετοχεύς), weil auch er Theil hat an dem ὑστέρημα, und Stauros, weil er unwandelbar feststeht, so dass

nichts von dem ὑστέρημα auch nur in die Nähe der innerhalb d
Pleroma befindlichen Aeonen kommen kann. Ausserhalb des Ho
oder Stauros war die sogenannte Ogdoas, die ausserhalb des Pl
roma befindliche Sophia. Sobald diese von Christus geformt word
war, sprang er mit dem heiligen Geist in das Pleroma zum Nus u
zu der Aletheia zurück, und alle Aeonen waren in Frieden u
Einigkeit. Innerhalb des Pleroma ist also die Harmonie wiederh
gestellt, derselbe Process nimmt nun aber seinen weiteren Verl
ausserhalb des Pleroma, wo die Sophia, getrennt von dem, der
geformt, aber wieder verlassen hatte, in grosser Furcht sich befa
Sehnsuchtsvoll richtete sie in ihrem Leiden ihre Bitte an ihn, u
Christus und die übrigen Aeonen alle hatten mit ihr Mitleiden.
die Stelle von Christus tritt nun Jesus oder der Soter, welcher
gemeinsame Frucht der sämmtlichen Aeonen des Pleroma gena
wird. Christus und die andern Aeonen schickten ihn ausserhalb
Pleroma als σύζυγος der äussern Sophia, um sie von den Leiden
befreien, die sie in ihrem Verlangen nach Christus erduldete.
befreite sie dadurch, dass er der verschiedenen Affectionen,
welchen es bestand, sie entäusserte und aus ihnen das Psychis
schuf, das Reich des Demiurg. Die psychische Substanz dachten
sich feurig, sie nannten sie auch den Ort, die Hebdomas, den Al
der Tage; auch der Demiurg ist feuriger Natur, und es gilt v
ihm, was Moses sagt (5 Mos. 9, 3): »der Herr dein Gott ist
verzehrendes Feuer.« Alles, was das Psychische vom Pneuma
schen unterscheidet, macht das Wesen des Demiurgs aus. Es fe
ihm das intelligente Bewusstsein; ohne dass er weiss, was er th
wirkt die in der Ogdoas über ihm schwebende Sophia alles in ih
während er meint, er selbst bewirke durch sich die Schöpfung d
Welt, und in dieser Meinung sagt er: »ich bin Gott, und ausser n
ist kein Anderer« (5 Mos. 32, 39). Der Demiurg ist der Schöpf
der Seelen, welchen er Leiber aus der materiellen und diabolisch
Substanz gegeben hat. So wohnt der innere Mensch, der psychisc
in dem materiellen Leib, bald ist die Seele für sich, bald mit D
monen zusammen, bald mit den λόγοι, welche von oben her, v
der gemeinsamen Frucht des Pleroma und der Sophia, wie Keime
diese Welt ausgestreut worden sind. Von dem mit der ausserh
des Pleroma befindlichen Sophia verbundenen Jesus, welcher eige
lich der zweite Christus nach jenem ersten ist, unterscheiden

Valentinianer noch als dritten den durch die Maria geborenen. Wie der erste Christus das Pleroma wieder in Ordnung brachte, der zweite die Ogdoas der Sophia, so soll der dritte dasselbe in der jetzigen Welt thun, was nur dadurch geschehen kann, dass durch ihn, der nicht blos vom Demiurg, sondern auch von der Sophia gekommen ist, das enthüllt wird, was auch vor dem Demiurg noch verhüllt war. Der Demiurg war zwar schon von der Sophia darüber belehrt worden, dass er nicht der alleinige Gott sei, sondern ein höherer über ihm, und das grosse Geheimniss des Vaters und der Aeonen war ihm nicht unbekannt geblieben, allein er hätte es für sich behalten und niemand mitgetheilt. Daher fällt die Offenbarung des Geheimnisses gar nicht in die Sphäre des Demiurg, sondern als es Zeit war, dass der auf dem Bewusstsein der psychischen Menschen liegende Schleier hinweggenommen und alle diese Mysterien ans Licht gebracht wurden, wurde Jesus durch die Maria geboren. Worin anders kann demnach in diesem Zusammenhang das Christenthum bestehen, als darin, dass das, was zwar auch schon der Demiurg wusste, aber nur an sich, oder nur für sich, nun das allgemeine Bewusstsein der Menschheit wird? Erst durch das Christenthum weiss man also, dass der Demiurg nicht der höchste Gott ist, dass über ihm die Aeonenwelt, das Pleroma und der ewige Vater steht, erst mit dem Christenthum erwacht also das Bewusstsein des Absoluten. Dieses Wissen selbst aber ist nur der Fortgang vom Psychischen zum Pneumatischen. Der Demiurg weiss ja blos desswegen von der über ihm stehenden höhern Weltordnung nichts, weil er blos auf der Stufe des Psychischen steht und das Psychische das Pneumatische nicht in sich aufnehmen kann. Wenn also das, was dem Demiurg noch verhüllt ist, durch Christus enthüllt wird, so ist diess überhaupt der Fortschritt von der Periode des psychischen Princips zu der des pneumatischen, es geht der Menschheit ein neues höheres Bewusstsein auf, sie wird sich einer höhern, über die irdische hinausliegenden Weltordnung, des an sich Seienden, des Absoluten und seines Verhältnisses zum Endlichen bewusst. Aber zum Psychischen ist ja das Pneumatische selbst erst geworden. Es sind somit zwei einander gegenüberliegende Seiten des Weltentwicklungsprocesses zu unterscheiden, auf der einen versenkt sich das Pneumatische in das Psychische, auf der andern erhebt sich das Psychische zum Pneumatischen. Das Psychische ist nur ein Durchgangsmoment für das Pneu-

matische, das Pneumatische entäussert sich zum Psychischen, aus dem Psychischen sich in sich selbst zurückzunehmen. Da pneumatische Princip der Geist ist in seinem Unterschied von Materie, so ist die Reihe der Momente, in welchen das Pneumatis zum Psychischen wird und das Psychische zum Pneumatischen, Process des Geistes mit sich selbst. Der Geist, oder Gott als Geist an sich, geht aus sich heraus, in dieser Selbstoffenbar Gottes entsteht die Welt, die in ihrem Unterschied von Gott s wieder an sich mit Gott eins ist. Wie man aber auch dieses im nente Verhältniss von Gott und Welt betrachten mag, als Selbstoff barung Gottes oder als Weltentwicklung, es ist an sich ein geistiger, im Wesen des Geistes begründeter Process. Der G stellt in den Aeonen, die er aus sich hervorgehen lässt, sein eig Wesen aus sich heraus und sich gegenüber, da aber das Wesen Geistes an sich das Denken und Wissen ist, so kann der Pro seiner Selbstoffenbarung nur darin bestehen, dass er sich de bewusst ist, was er an sich ist, die Aeonen des Pleroma sind höchsten Begriffe des geistigen Seins und Lebens, die allgeme Denkformen, in welchen der Geist das, was er an sich ist, in stimmter concreter Weise für das Bewusstsein ist. Mit dem Wi des Geistes von sich, dem Selbstbewusstsein des sich von sich un scheidenden Geistes, ist aber auch schon nicht blos ein Princip Differenzirung, sondern, da Gott und Welt an sich Eins sind, ein Princip der Materialisirung des Geistes gesetzt. Je grösser Abstand der das Bewusstsein des Geistes vermittelnden Begriffe dem absoluten Princip ist, um so mehr verdunkelt sich das gei Bewusstsein, der Geist entäussert sich seiner selbst, er ist sich s nicht mehr klar und durchsichtig, das Pneumatische sinkt zum l chischen herab, das Psychische verdichtet sich zum Materiellen, mit dem Materiellen verbindet sich in seinem Extrem auch der griff des Dämonischen und Diabolischen[1]). Da aber auch das l

1) Der wichtigste Punkt des ganzen Systems ist eigentlich der i Leiden der Sophia veranschaulichte Uebergang vom Pneumatischen zum chischen. Es ist die äusserste Qual und Noth des mit sich ringenden, a selbst verzweifelnden Geistes, wenn er seiner selbst sich entäussern und anders werden soll, als er an sich ist. Die Philosophumena enthalten über folgende Stelle S. 191: ἐποίησεν οὖν ὡς τηλικοῦτος αἰὼν καὶ παντὸς τοῦ ρώματος ἔκγονος (Jesus oder der Soter), ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐπ

chische an sich pneumatischer Natur ist, und Keime des geistigen Lebens überall zurückgeblieben sind, so muss das Pneumatische

---

αὐτὰ ὑποστάτας οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν ἐπιθυμίαν, τὴν δε λύπην ὑλικὴν, τὴν δε ἀπορίαν δαιμόνων, τὴν δὲ ἐπιστροφὴν καὶ δέησιν καὶ ἱκετείαν ὁδὸν καὶ μετάνοιαν καὶ δύναμιν ψυχικῆς οὐσίας, ἥτις καλεῖται δεξιὰ (vergl. christl. Gnosis S. 134) ὁ δημιουργὸς, ἀπὸ τοῦ φόβου· τούτεστιν, ὃ λέγει, φησὶν, ἡ γραφὴ 'Αρχὴ σοφίας φόβος κυρίου. Αὕτη γὰρ ἀρχὴ τῶν τῆς σοφίας παθῶν· ἐφοβήθη γὰρ, εἶτα ἐλυπήθη, εἶτα ἠπόρησε, καὶ οὕτως ἐπὶ δέησιν καὶ ἱκέτειαν κατέφυγεν. Es sind also vier Zustände dieses Leidens: aus der Furcht entsteht das Psychische, aus der Betrübniss das Hylische, aus der Verzweiflung das Dämonische, nun folgt noch ein viertes Moment, das von den drei andern sehr verschieden zu sein scheint. Tiefer kann der Geist nicht herabkommen, als wenn er sich zuletzt sogar in das Dämonische verkehrt, ebendesswegen ist nun aber das vierte Moment der Umschwung und Wendepunkt. An der Gränze seiner Selbstentäusserung geht der Geist in sich zurück, nimmt sich in sich selbst zusammen, um den Ausweg aus dieser Pein zu finden. Kann etwas Anderes der Sinn der Worte ὁδὸς, μετάνοια, δύναμις sein? Auch in der von Petermann, Berlin 1851, aus einer koptischen Handschrift herausgegebenen gnostischen Schrift Πίστις Σοφία macht das Leiden der Sophia und ihre μετάνοια den Hauptinhalt des ersten Theils aus. Jesus steigt nach seiner Himmelfahrt wieder herab, nur um seinen Jüngern die ganze volle Wahrheit von Anfang bis zu Ende offen und unverhüllt mitzutheilen. Er erzählt den Fall der Sophia. Als die Πίστις Σοφία in dem dreizehnten der Aeonen war, an dem Ort aller ihrer Schwestern, der ἀόρατοι, welche selbst die vier und zwanzig προβολαὶ des grossen ἀόρατος sind, geschah es auf Befehl des ersten Mysterium, dass sie in die Höhe blickte und das Licht des καταπέτασμα des θησαυρὸς des Lichts sah. Sie hatte das Verlangen an jenen Ort zu gehen, vermochte es aber nicht, und statt das Mysterium des dreizehnten Aeon zu thun, richtete sie Hymnen an den Ort der Höhe. Darüber hassten sie alle Archonten der zwölf Aeonen, weil sie in ihren Mysterien nachliess und über ihnen sein wollte. Am meisten hasste sie der grosse τριδύναμος αὐθάδης, der der dritte τριδύναμος im dreizehnten Aeon ist, und er liess eine grosse Kraft mit einem Löwengesicht aus sich hervorgehen und aus seiner ὕλη eine grosse Menge von προβολαὶ ὑλικαὶ, die er in die untern Orte in das Chaos schickte, um der Πίστις Σοφία nachzustellen und ihr ihre Kraft zu nehmen. Als nun die Sophia die vom Αὐθάδης ausgegangene Lichtkraft in der Tiefe sah, glaubte sie, es sei das Licht, das sie in der Höhe gesehen hatte, und aus Begierde nach diesem Licht kam sie in das Chaos herab, wo sie von den προβολαὶ ὑλικαὶ des Αὐθάδης gepeinigt wird. In ihrer Noth rief sie das Licht, das sie zuerst gesehen hatte, um Hülfe an. Sie hat ihm von Anfang an geglaubt und in ihrem sie nie verlassenden Vertrauen zu der Macht des Lichts, von welchem sie den Namen Πίστις Σοφία hat, richtet sie an dasselbe ihre μετάνοια. In zwölf μετάνοιαι klagt sie ihre Noth und Qual und bittet um Vergebung ihrer Sünden. Auf die zwölf μετάνοιαι, die den zwölf Aeonen entsprechen, in welchen sie gefehlt hat, folgt noch eine dreizehnte, weil der dreizehnte Aeon, der τόπος δικαιοσύνης

die materielle Verdunklung des geistigen Bewusstseins auf d
des psychischen Lebens wieder durchbrechen und die Decke
fen, die in der Welt des Demiurg auf dem Bewusstsein des
liegt. Die ganze Weltentwicklung ist die Continuität desselb
stigen Processes, es muss daher auch einen Wendepunkt g
welchem der Geist aus seiner Selbstentäusserung zu sich se
rückkehrt und wieder zum klaren Bewusstsein dessen, w
sich ist, kommt. Diess ist der gnostische Begriff der chr
Offenbarung. Die Wissenden im Sinne der Gnostiker, die I
tischen, die als solche auch das wahrhaft christliche Bewus
sich haben, sind ein neues Moment des allgemeinen geisti
bens, die höchste Stufe der Selbstoffenbarung Gottes und d
entwicklung. Diese Periode des Weltverlaufs beginnt mit
scheinung Christi und endet zuletzt damit, dass durch Chri
die Sophia alles Geistige in das Pleroma wieder aufgenomm
Da Christus, wie auf jeder Stufe der Weltentwicklung, so au
in den höchsten Regionen der Aeonenwelt, in welcher all
Ausgangspunkt hat, und von Anfang an auf dieses Resu
Ganzen angelegt ist, als das wiederherstellende, in der Ei
dem Absoluten erhaltende Princip thätig ist, so hat er in d
anschauung der Gnostiker durchaus die Bedeutung eines
Weltprincips [1].

Kein anderes System lässt uns in den eigenthümlichen
ter der Gnosis, den innern Zusammenhang ihrer Weltans
und den tiefern geistigen Gehalt des Ganzen so klar hinein
wie das valentinianische. Keines hatte auch eine so grosse
Anhängern. Die Valentinianer waren eine weitverzweigt
und die am meisten hervorragenden Schüler und Nachfolge
tins, wie namentlich Sekundus, Ptolemäus, Herakleo

---

der Ort ist, aus welchem sie herabkam. Mit der dreizehnten μετάνο
Zeit erfüllt, die Reihe ihrer θλίψεις vollendet und sie wird durch den v
Mysterium zu ihrer Hülfe gesendeten Jesus aus dem Chaos in die Höl
geführt. Vergl. Theol. Jahrb. 1854. S. 1 f.

1) Ich habe mich bei dieser Darstellung hauptsächlich an die n
in den Philos. 6, 29 f. S. 184 f. gehalten. Die Hauptpunkte des Syst
in ihr sehr klar hervor und ergänzen sich leicht aus der ausführlich
stellung, welche ich nach den andern wesentlich übereinstimmende
in der christl. Gnosis. S. 124 f. gegeben habe.

cus [1]), haben das System ihrer Schule in verschiedenen Formen der Darstellung weiter ausgebildet.

Unter den dem Valentin und seinen Schülern gleichzeitigen und mit ihnen näher zusammengehörenden Gnostikern war, neben den beiden Syrern Bardesanes und Saturnin, der Aegyptier Basilides, mit seinem Sohne Isidor, der bedeutendste und selbstständigste. Da unsere bisherige Kenntniss seines Systems durch die in den Philosophumena [2]) neu hinzugekommene Quelle sehr bereichert und modificirt wird, so ist es hier um so mehr in seinen Hauptzügen kurz darzustellen.

Wie die Gnostiker überhaupt nicht Ausdrücke genug finden können, um die Idee des Absoluten auszudrücken und es zuletzt doch nur negativ als das über jeden Ausdruck und Begriff Erhabene bestimmen, so stellte Basilides an die Spitze seines Systems das schlechthinige Nichts, um auch von Gott nicht als dem Seienden, sondern dem Nichtseienden zu reden. Es war schlechthin Nichts, nicht Materie, nicht Substanz, nicht Substanzloses, nicht Einfaches, nicht Zusammengesetztes, nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, schlechthin nichts von allem, was man wahrnehmen oder sich vorstellen kann. Gleichwohl aber hat der nicht seiende Gott eine nicht seiende Welt aus dem Nichtseienden geschaffen, aber freilich nur so, dass auch von diesem Schaffen, oder dem göttlichen Wil-

---

1) Der bisher gewöhnlich mit Marcus zusammengenannte Colarbasus ist künftig aus der Reihe der Gnostiker zu streichen, da Volkmar in der Zeitschrift für hist. Theol. 1855. S. 603 f. unstreitig ganz das Richtige getroffen hat in dem Resultat seiner Abhandlung: „Die Colarbasus-Gnosis reducire sich auf die valentinianische Gnosis von der Kol-Arbas, der obersten Tetras der dreissig Aeonen, wie sie von den Markosiern unter Berufung auf unmittelbare Offenbarung dieser Tetras selbst, oder der Mutter der Geheimnisse in ihr, der Sige, ausgebildet wurde." Es könnte sich nur noch fragen, ob bei Kol, statt an כֹּל, alle viere, die vier zusammen, nicht vielmehr an קוֹל die Stimme, das Laute als Gegensatz des Stillen, zu denken ist.

2) 7, 19 f. S. 230 f. Vgl. Jacobi: Basilidis philosophi gnostici sententias u. s. w. Berlin, 1852. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. Leipz. 1852. 1. S. 65 f. Uhlhorn, das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus. Gött. 1855. Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides, Theol. Jahrb. 1856. S. 86 f. Vgl. die jüdische Apokalyptik 1857. S. 287 f. Meine Abhandl.: das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben. Theol. Jahrb. 1856. S. 121 f.

lensakt alles Positive verneint wird [1]. Wie überhaupt, m
die Ausdrücke, deren man sich bedient, den Dingen, die
nennen, nicht entsprechen, so kann noch weit mehr, wenn
soluten die Rede ist, alles Positive und Negative nur ein
dessen sein, was man sagen will. Man sieht deutlich, es w
Basilides nichts schwerer, als der Anfang. Gott ist, und
ebenso auch die Welt, sie ist und ist nicht, man weiss n
sie geworden ist, sie ist schlechthin. Um jede Vorstell
Emanation oder Projection aus Gott zu entfernen [2], dach
die Welt, wie in der mosaischen Genesis, als einzig nur
Wort des Sprechenden gesetzt, obgleich er sonst auc
keinen Anstand nahm, von der Welt als einer göttlichen
zu reden. Basilides steht insofern auf einem andern Stand
Valentin, als die Grundanschauung seines Systems nicht s
Herausgehen aus Gott ist, als vielmehr das Zurückgehe
Ein Hauptbegriff seines Systems ist die Scheidung der K
Elemente. Geschieden werden kann aber nur, was zuvor
und verbunden war. Eine ursprüngliche Mischung oder
ander- und Zusammensein dessen, was nachher durch die
lung sich scheiden und von Stufe zu Stufe sich auseinan
musste, nahm daher Basilides an, und man hat in dieser E
immer die σύγχυσις ἀρχική, welche Clemens von Alex.
legt [3], als charakteristisch für sein System angesehe
recht zu wissen, wie man sie zu nehmen habe. Nach d
Quelle für die Kenntniss seiner Lehre können wir sie nur
der Postulate seines Systems betrachten, die er machen m
überhaupt auf einen Anfang der Entwicklung zu kommen.
in der Entwicklung seines Systems sagt: Alles sucht von u
oben zu kommen, aus dem Schlechten zum Bessern, nicht
so thöricht, dass es aus dem Bessern nach unten hinabge

---

1) Philos. S. 231. Ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτω
ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησὶ, σημα
ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως.

2) Philos. S. 232: φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν
νότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης. Er verglich den Emanationsprocess mit
Fäden aus sich herausspinnenden Spinne. Im Gegensatz gegen de
Realität des Seienden schon voraussetzenden Emanationsbegriff ma
abstracten Begriff des Nichtseienden zum Anfang.

3) Vgl. die christl. Gnosis S. 211 f.

auch hier seine Anwendung. Er konnte nicht erklären, wie es zu einer σύγχυσις ἀρχική kam, und doch musste er sie voraussetzen, wenn er die Weltentwicklung aus dem Gesichtspunkt eines Scheidungsprocesses betrachten wollte. In diesem Sinne sprach Basilides von einem σπέρμα τοῦ κόσμου, das alles, was zum ganzen Inbegriff der Welt gehört, wie im kleinsten Keim in sich enthält [1]), und nun erst, nachdem einmal dieser Weltembryo als Weltprincip aus Gott herausgesetzt ist, nimmt die Weltentwicklung ihren bestimmten Verlauf. Die in der Urwelt enthaltenen göttlichen Keime nannte Basilides die Sohnschaft (υἱότης) [2]), in welcher er wieder drei verschiedene Bestandtheile unterschied. Der feinste Theil kehrt sogleich, sobald es zur ersten Projection des σπέρμα gekommen ist, mit einer Schnelligkeit, welche Basilides mit dem poetischen Ausdruck ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα [3]) bezeichnet, zu dem Nichtseienden zurück, wohin, von seiner überschwänglichen Schönheit angezogen, jede Natur

1) Philos. S. 231: Τὸ δὲ σπέρμα τοῦ κόσμου πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ὁ τοῦ σινάπεως κόκκος ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβὼν ἔχει πάσας ὁμοῦ τὰς ῥίζας — οὕτως οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὢν (ὄντα) ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. Alles war in ihm, aber noch unentwickelt und formlos, daher nennt er diese πανσπερμία eine ἀμορφία τοῦ σωροῦ, S. 229. Das σπέρμα ist ein οὐκ ὄν, wie Gott ein οὐκ ὢν θεός, εἶχε γὰρ πάντα τὰ σπέρματα ἐν ἑαυτῷ τεθησαυρισμένα καὶ κατακείμενα, οἷον οὐκ ὄν, ὑπό τε τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι προβεβουλευμένα. A. a. O. S. 233. Der höchste Begriff des Systems ist die Einheit oder das immanente Verhältniss des Seins und Nichtseins, dass es kein Sein gibt, das nicht ein Nichtsein in sich schliesst und kein Nichtsein, das nicht ein Sein zu seiner Voraussetzung hat. Diese in dem οὐκ ὂν θεὸς so negativ und abstract als möglich gedachte Einheit ist in dem σπέρμα οὐκ ὂν schon zu einer concreten Anschauung geworden. Das Verhältniss Gottes und der Welt wird als der immanente Uebergang vom Abstracten zum Concreten, von der Idealität des Gedachten zu der Realität des Wirklichen aufgefasst, und das bewegende Princip ist die Tendenz, die in der Einheit noch indifferenten Gegensätze aus ihr herauszusetzen und in ihrem reinen Gegensatz sich gegenübertreten zu lassen, was ebendadurch geschieht, dass der abstracte Gegensatz des Seins und Nichtseins zum concreten des Geistigen und Materiellen wird.

2) Die ἐκλογὴ κόσμου bei Clemens von Alex. Vergl. die christl. Gnosis S. 223 f. Der Ausdruck υἱότης für das Geistige könnte sich darauf zu beziehen scheinen, dass in dieser von unten nach oben gehenden Entwicklung der Sohn auf der höhern Stufe steht. So ist der Sohn des Archon intelligenter als der Archon selbst. Der Ausdruck ist jedoch im Sinne der υἱοὶ θεοῦ Röm. 8, 14 f. zu nehmen. Philos. S. 238.

3) Hom. Od. VII, 36.

strebt, die eine so, die andere anders. Der dichtere strebt
nach, bleibt aber in dem σπέρμα zurück, doch beflügelt auch
auf ähnliche Weise, wie die Seele bei Plato. Das beflügelnde E
ist der heilige Geist, welcher zu diesem Theil der υἱότης s
verhält, dass beide einander ebenso behülflich sind, wie der
und der Vogel, von welchen keiner ohne den andern sich
Höhe heben kann. So erhebt sich zwar der Geist und kommt
Nähe jenes feinsten Theils der υἱότης, aber seine Natur ka
reinste, über alle Namen erhabene Region des nicht seienden
und der υἱότης nicht ertragen, er bleibt daher zurück; wie a
mit einer wohlriechenden Salbe gefülltes Gefäss, auch wenn
leert ist, den Geruch noch behält, so hat auch der heilig
gleichsam einen Geruch von der υἱότης, und dieser vom h
Geist herabkommende Geruch dringt bis zur formlosen unter
herab. Nach diesem ersten und zweiten Aufschwung der
bleibt der heilige Geist in der Mitte zwischen dem Ueberwel
und der Welt [1], und nachdem diese beiden Theile des Se
durch eine Feste geschieden sind, reisst sich von dem σπέρ
μικὸν (und der πανσπερμία τοῦ σωροῦ) der grosse Archon, da
der Welt los, welcher, da er nicht weiss, dass über ihm etwa
seres, Mächtigeres und Besseres ist, sich für den Herrn, G
und weisen Weltbaumeister hält und alles Einzelne der W
schaffen beginnt. Das Erste war, dass er, weil er nicht alle
wollte, nach dem Plan, welchen der nicht seiende Gott schon
entwarf, als er in der πανσπερμία den Grund der Welt legt
dem vorhandenen Stoff seiner Welt sich einen Sohn erzeugte
cher weit besser und weiser als er selbst war. Seine Sch
überraschte ihn und er setzte ihn zu seiner Rechten. Mit seine
schuf er die ätherische Welt, welche als das Reich des g
Archon Basilides die Ogdoas nannte. Nach der Vollendung

Region unterschieden, welche Basilides als die Basis der ganzen Weltentwicklung den σωρός und die πανσπερμία nannte. Sie hat keinen eigenen Vorsteher, Ordner oder Demiurg, sondern es genügt für sie der Gedanke, welchen der nicht Seiende bei der Schöpfung in sie hineinlegte. In ihr ist noch die dritte υἱότης zurück, die auch geoffenbart und dahin hinaufgebracht werden muss, wo über den Geist hinaus die beiden ersten Theile sind und der nicht Seiende. Das ist die seufzende und auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrende Kreatur, und wir sind, sagte Basilides, diese Kinder, wir die hier noch zurückgebliebenen Pneumatischen. Als nun wir, die Kinder Gottes, um deren willen die Kreatur seufzte, geoffenbart werden sollten, kam das Evangelium in die Welt, nicht so, dass die selige υἱότης des undenkbaren, seligen, nicht seienden Gottes herabkam, sondern wie der Naphthas aus weiter Entfernung ein Feuer entzündet, so empfing die Gedanken der υἱότης durch die Vermittlung des Geistes der Sohn des grossen Archon. Der Sohn erkannte, dass er nicht der Gott des Ganzen sei, sondern den Unnennbaren, nicht Seienden über sich habe. Er ging in sich, erschrak über die Unwissenheit, in welcher er sich bisher befand, und wurde nun von seinem neben ihm sitzenden Sohn, welcher jetzt Christus genannt wird, darüber belehrt, wer der nicht Seiende ist, was die υἱότης ist, was der heilige Geist, wie das Ganze eingerichtet ist, wohin es zurückgeht. Auch Basilides wandte auf die Furcht, die den Archon ergriff, die Worte an: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου (Prov. 1, 5), und auf die Reue, mit welcher er die Sünde seiner Selbsterhebung bekannte, die Stelle Ps. 31, 5. Dieselbe Belehrung wurde der ganzen Ogdoas zu Theil, und von dieser kam sodann das Evangelium auch zur Hebdomas. Der Sohn des grossen Archon liess das Licht, das er von oben herab von der υἱότης erhalten hatte, dem Sohn des Archon der Hebdomas aufgehen. Dadurch erleuchtet verkündigte er das Evangelium dem Archon der Hebdomas, bei welchem es denselben Eindruck hervorbrachte, wie bei dem Archon der Ogdoas. Nachdem alle diese Regionen mit ihren unendlich vielen ἀρχαί, δυνάμεις und ἐξουσίαι und den 365 Himmeln, deren grosser Archon Abrasax ist, evangelisch erleuchtet waren, musste das Licht auch noch zu der ἀμορφία in der untersten Welt, in welcher wir sind, herabkommen und der gleich einem ἔκτρωμα in der ἀμορφία zurückgelassenen υἱότης das bisher unbekannte Geheimniss geoffenbart

werden. So kam das aus der υἱότης durch den Geist in die Ogdoas und von dieser zur Hebdomas gekommene Licht bis zur Maria herab, und ihr Sohn Jesus wurde von ihm erleuchtet. Die Kraft des Höchsten, welche die Maria überschattete, ist die Kraft der κρίσις, der Scheidung. Solange muss die Welt bestehen, bis die ganze zur Hülfe für die Seelen in der ἀμορφία zurückgebliebene υἱότης Jesu nachfolgt und gereinigt zurückgeht, sie wird so fein, dass sie, wie die erste, durch sich selbst sich aufschwingt. Um diese κρίσις und die ἀποκατάστασις, die durch sie bewirkt werden soll, handelt es sich nun noch ganz besonders [1]). Die ganze evangelische Geschichte ist von Anfang an darauf angelegt, dass alles, was ausserhalb der Ogdoas und der Hebdomas noch formlos gemischt ist, durch Jesus geschieden wird. Diese Scheidung geschieht an allem, was noch zurück ist, auf dieselbe Weise, wie sie an Jesus selbst geschehen ist. Sein Leiden hatte keinen andern Zweck als die Scheidung des Gemischten. Das Leidende in ihm war das Körperliche, das er aus der ἀμορφία hatte, dieses kehrte zur ἀμορφία zurück, ebenso kehrte das Psychische aus der Hebdomas zur Hebdomas, das aus der höheren Region des grossen Archon zu diesem zurück, und was vom Geiste war, blieb bei diesem. Die dritte noch zurückgebliebene υἱότης aber schwang sich durch alles diess hindurch zur seligen υἱότης auf. Alles kommt also an seinen Ort wieder zurück, und wenn es an demselben ist, soll es daselbst bleiben, denn unvergänglich ist alles, was an seinem Orte bleibt, vergänglich aber, was seine natürlichen Grenzen überspringt. Daher soll in derselben Epoche, in welcher das Christenthum das bisherige Geheimniss offenbarte, eine grosse Unwissenheit über die ganze Welt gekommen sein, damit in keinem eine widernatürliche Begierde entstehe. Der Archon der Hebdomas weiss nicht, was über ihm ist, damit er nicht nach Unmöglichem verlange, und Trauer und Schmerz empfinde. Dieselbe Unwissenheit ergreift den grossen Archon der Ogdoas. Die allgemeine ἀποκατάστασις besteht daher überhaupt darin, dass alles zu der bestimmten Zeit dahin gelangt, wohin es seiner natürlichen

1) Philos. S. 244: ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Τῆς οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς.

Beschaffenheit nach gehört, oder als das, was es an sich ist, erkannt wird [1]).

Derselbe Grundgedanke, wie bei Valentin, zieht sich bei Basilides durch das ganze System hindurch. Wie das geistige Princip sich zum Psychischen und Materiellen entäussert, so muss es sich aus dieser Veräusserlichung wieder in sich selbst zurücknehmen. Diess ist der Process der Weltentwicklung, welcher im Christenthum zu seiner Vollendung kommt. Vollendet werden aber kann er nur dadurch, dass die geistigen Naturen dessen, was sie an sich sind, d. h. des an sich seienden, absoluten, überweltlichen geistigen Princips, mit welchem sie auch in ihrem durch das Psychische und Materielle verhüllten und verdunkelten Dasein an sich Eins sind, sich bewusst werden. Dieses Bewusstsein des an sich Seienden, Ueberweltlichen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus. So definirte es daher auch Basilides [2]). Wenn auch das, was im Christenthum zu seiner Vollendung kommt, schon auf den früheren Stufen, durch welche der Weltentwicklungsprocess hindurchgeht, vorbereitet wird, so kommt es doch erst da, wo die Vertiefung des Geistes in sich ihren tiefsten Punkt erreicht, zu seiner vollen Realität. Wie Valentin einen dreifachen Christus unterschied, so hat bei Basilides Jesus den Sohn des Archon der Ogdoas und den des Archon der Hebdomas zu seiner Voraussetzung. Diese drei sind an sich Eins, es ist dasselbe, die einzelnen geistigen Wesen mit dem Urprincip vermittelnde, ihren Zusammenhang mit ihm erhaltende und herstellende und sie zur Einheit zurückführende Princip, und wie bei Valentin steht auch bei Basilides Christus der ihm untergeordnete heilige Geist in derselben Beziehung zur Seite. Die Sophia Valentin's fällt bei Basilides mit Christus und dem heiligen Geist zusammen, sie fehlt bei ihm, weil sein System überhaupt den concreteren Begriff der Syzygie nicht hat. Im Evangelium ist nur allgemein ausgesprochen, was zuvor auch schon da war, aber nur als ein Geheimniss, das, je weiter man zurückgeht, um so tiefer

1) Philos. S. 242: καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταμένων δὲ καιροῖς ἰδίοις.

2) Philos. S. 243: Εὐαγγέλιόν ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις. Nur, wenn man weiss, was über der Welt ist, kann man auch wissen, was die Welt selbst ist.

verborgen war [1]). Was zuerst noch in ein tiefes Dunkel
war, sodann zwar ausgesprochen war, aber doch nur erst
dämmernden Lichte glich und in der der Offenbarung der
Gottes harrenden Creatur erst zum Durchbruch kommen
wurde im Christenthum zum hellen Tag des in sich klar
durchsichtigen geistigen Bewusstseins. Ebendiess ist auch d
punkt, in welchem Gott über die ganze Welt eine grosse Un
heit kommen lässt, durch welche verhindert werden soll
nichts über die Grenzen seiner Natur hinausstrebt. Auch di
wissenheit ist für den Standpunkt des Systems sehr charakte
Sie bezeichnet nichts anderes als den Fortschritt in dem Ga
Weltgeschichte, vermöge dessen zwar jede Weltperiode
für das Höchste und Absolute gilt, solange der sich entwi
Geist noch nicht zu einer höhern Stufe fortgeschritten ist,
gegenüber die ihr vorangehende als etwas so Untergeordne
Degradirtes erscheint, dass alle ihre Herrlichkeit wie mit dem
der Unwissenheit bedeckt ist. Ganz besonders sind es die
Archonten, die von dieser Unwissenheit befallen werden,
fällt so überhaupt was zu seiner Zeit gross und bedeutend
mit dem Selbstbewusstsein jener Archonten sich für die we
rende Macht hielt, zuletzt immer wieder der Nacht der B
losigkeit anheim, wenn der fortschreitende Weltgeist darüb
weggeht. Daher hat nach Basilides alles seine bestimmten (
und seine bestimmte Zeit. Das Wissen wird immer wieder ei
wissen. Je weiter der weltgeschichtliche Process fortschre
so mehr nimmt der sich in sich selbst vertiefende Geist die Ge
die er mit scheinbar selbstständiger Bedeutung aus sich he
stellt hat, wieder in sich zurück, sie lösen sich in sich sel
und es bleibt zuletzt nur der abstracte Begriff, das der best
Weltordnung immanente Naturgesetz, als der eigentliche In
Bewusstseins [2]). Es ist hier ein Punkt, wo wir den Realism

---

1) In diesem Sinne sagte Basilides S. 238, die Ogdoas sei ἄῤῥ
Hebdomas aber ῥητόν. Der Archon der Hebdomas habe zu Moses ge
bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen des Go
ich ihnen nicht kund gethan (2 Mos. 3, 6.), nämlich des ἄῤῥητος
Archon der Ogdoas. In der Periode von Adam bis Moses, welche d
liche Periode des Archon der Ogdoas ist, πάντα ἦν φυλασσόμενα ἀποκρύ
Die beiden Archonten bezeichnen zwei Weltperioden.

2) Von der jetzigen Weltordnung sagte Basilides, sie habe ke

Idealismus der gnostischen Weltanschauung sich gegenseitig so durchdringen sehen, dass der in ihr sich entwickelnde Process nicht sowohl der reale der Welt als vielmehr der phänomenologische des Geistes ist. Der höchste absolute Punkt, von welchem alles ausgeht, und an welchem alles hängt, sind nicht die realen Principien der Weltentstehung an sich, sondern nur sofern sie das Object sind, an welchem das Bewusstsein des wissenden und denkenden Geistes als seiner nothwendigen Voraussetzung sich über sich selbst klar wird, um alle Gegensätze der bestehenden Weltordnung in ihrer ganzen Weite zu begreifen. Eben diess ist auch der ächt gnostische Begriff der ἀποκατάστασις. Die Hauptsache ist nicht, dass in dem objectiven Sein der Dinge etwas, das noch nicht ist, realisirt wird, sondern es soll nur festgestellt werden, was an sich schon ist, nämlich so, dass das an sich Seiende auch für das Bewusstsein ist, im Bewusstsein der wissenden Subjecte als das, was es an sich ist, erkannt wird [1]. Je vollkommener das objective Sein der Dinge auch ein subjectiv gewusstes ist, je enger somit Sein und Bewusstsein sich zur Einheit zusammenschliessen, um so vollständiger ist das Ziel der Weltentwicklung erreicht. Es erhellt so, wie das Höchste, um das es sich in allen gnostischen Systemen handelt, in letzter Beziehung immer wieder das Wissen und Erkennen ist, die Gnosis in ihrer eigentlichen absoluten Bedeutung, und das basilidianische System nimmt in der Form, in welcher es uns jetzt bekannt ist, ebendadurch eine so ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Gnosis ein, dass es uns tiefer als ein anderes dieser

---

steher, wie die Archonten waren, ἀρκεῖ ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος, ὃν ὁ οὐκ ὢν, ὅτι ἐποίει, ἐλογίζετο.

1) Nach der σύγχυσις und φυλοκρίνησις ist das dritte der zusammengehörenden Momente die ἀποκατάστασις (Philos. S. 244), und in ihr liegt die höchste Aufgabe der Gnosis, wenn sie so bestimmt wird, es komme darauf an zu wissen, τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν, τίς ἡ υἱότης, τί τὸ ἅγιον πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὅλων κατασκευή, ποῦ ταῦτα ἀποκατασταθήσεται (Philos. S. 239). Wodurch anders vollzieht sich diess, als eben dadurch, dass die τῶν ὅλων κατασκευή im Bewusstsein der wissenden Subjecte als das, was sie an sich ist, gewusst und erkannt wird? In diesem Sinne ist sie eine ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Es kommt alles Seiende an den ihm zukommenden eigenthümlichen Ort zu stehen, wenn, worin eben alles Wissen und Erkennen besteht, das an sich Verschiedene in seinem principiellen Unterschied erkannt und auseinandergehalten wird. Ein wesentliches Moment der auf diese Weise sich vollziehenden ἀποκατάστασις ist die ἄγνοια in dem oben bestimmten Sinne.

Systeme in das innere Wesen der Gnosis, den in ihr sich vollziehenden geistigen Process hineinsehen lässt [1].

Wenn man die dualistische Weltanschauung als den Grundcharakter der Gnosis betrachtet, so scheint diese Bestimmung auf die beiden Systeme, welche hier als die Hauptrepräsentanten der Gnosis näher entwickelt worden sind, nicht sehr zu passen. Wenn sie auch ihre dualistische Grundlage nicht verbergen können, so tritt sie doch in ihnen so zurück, dass man sie kaum für das Hauptkriterium halten kann. Ihren eigentlichen Charakter würde demnach die Gnosis erst in demjenigen System vollends ausgebildet haben, das wir wegen seiner strengern dualistischen Form von den bisher dargestellten unterscheiden, und als eine neue Entwicklungsstufe der Gnosis betrachten müssen. Allein der Unterschied bleibt doch immer nur ein relativer, da alle diese Systeme, so verschieden sie sich auch modificiren mögen, über den Gegensatz von Geist und Materie nie hinwegkommen. Wie verhält es sich aber mit diesem Gegensatz selbst? So streng er zu sein scheint, so ergibt sich doch schon aus der bisherigen Betrachtung dieser Systeme als eine sehr charakteristische Eigenthümlichkeit, dass die beiden Principien keinen reinen Gegensatz bilden, das eine immer auch schon etwas von dem andern hat. Wenn der Geist dem Drang, sich zu materialisiren,

---

1) Dass die Darstellung des basilidianischen Systems in den Philosophumena in keinem so grossen Missverhältniss zu der in den uns bisher bekannten Quellen steht, und überhaupt für kein so secundäres Product zu halten ist, wie Hilgenfeld a. a. O. behauptet, darüber vgl. man meine Abh. a. a. O. S. 150 f. Was Hilgenfeld in dem Anhang zur jüd. Apokal. S. 287 weiter geltend gemacht hat, enthält nichts wesentlich Neues. Dass sich in dem basilidianischen System so wenig als in dem valentinianischen genau bestimmen lässt, was dem Stifter selbst und was der weitern Ausbildung durch die Schüler angehört, versteht sich von selbst; mit Recht hält man sich in einer allgemeinen Geschichte der Gnosis an die Form, in welcher der specifische Charakter des Systems am bestimmtesten ausgeprägt ist, diess ist unstreitig bei der in den Philosophumena gegebenen Darstellung der Fall. Die Lehre des Basilides scheint verschiedene Formen angenommen zu haben: der Name des Basilides wird auch mit dem Manichäismus (das manich. Rel. syst. S. 84) und dem Priscillianismus (Gieseler K.G. 1, 2. S. 98) in Verbindung gebracht. Es gab wohl eine Form, in welcher die σύγχυσις ἀρχική als Dualität der Principien bestimmter an die Spitze gestellt war, diess hindert jedoch nicht, die Darstellung der Philos. als eine aus ächt basilidianischen Elementen hervorgegangene anzusehen.

nicht widerstehen kann, so hat er schon das Princip der Materie in sich, und wenn ebenso die Materie von dem Triebe bewegt wird, sich mit dem Geist in Berührung zu setzen, so hat auch sie schon ein geistiges Element in sich, beide verhalten sich so überhaupt nur wie zwei sich gegenseitig ebenso anziehende als abstossende Kräfte einer und derselben Substanz zueinander, und man kann daher die gnostischen Systeme ihrem allgemeinen Charakter nach ebenso gut pantheistisch als dualistisch nennen. Der Unterschied kommt somit immer nur darauf hinaus, in welcher Weise innerhalb der Einheit des Gegensatzes das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fällt, oder beide sich so viel möglich das Gleichgewicht halten. Je nachdem das Eine oder das Andere der Fall ist, tritt der Dualismus mehr oder minder zurück. Am wenigsten dualistisch ist das System Valentin's, wenn Geist und Materie sich im Grunde wie Substanz und Accidens zu einander verhalten, das Geistige das Seiende, das Materielle das Nichtseiende ist. Dasselbe nur auf umgekehrte Weise findet bei Basilides statt, da hier das Geistige als das Nichtseiende, somit das Materielle als das Seiende bezeichnet wird. Der Geist kann sich der Materie nicht tiefer unterordnen, als wenn er, wie diess bei Basilides ist, mit ihr so unmittelbar eins wird, dass in dieser Einheit der Gegensatz sich zur Indifferenz aufhebt, weswegen hier die Entwicklung nicht wie bei Valentin von oben nach unten, sondern von unten nach oben geht. In seiner eigentlichsten Gestalt stellt sich uns dagegen der Dualismus dar, wenn, wie wir diess bei Marcion sehen, die beiden Principien in ihrem reinen Gegensatz an die Spitze des Systems gestellt werden, obgleich auch diese Form nur eine Modification desselben Grundverhältnisses ist.

Wenn auch bei Marcion die Hauptsache die scharfe dualistische Trennung des Gesetzes und des Evangeliums war, so gehört er doch mit vollem Rechte in die Reihe der Gnostiker, da seine Ansicht vom Gesetz und Evangelium auf dem allgemeinen Gegensatz der beiden, seine Weltanschauung bestimmenden Principien beruhte. Er nahm nicht nur eine dem höchsten Gott gleich ewige Materie an, sondern setzte auch den Weltschöpfer, welchen auch er von dem höchsten Gott unterschied, in ein solches Verhältniss zu dem letztern und zu der Materie, dass er nur mit der Materie unter einer und derselben Grundanschauung begriffen werden konnte [1]. Dieser

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 276 f.

strengere Dualismus hatte aber die Folge, dass Marcions System überhaupt einen von dem der übrigen gnostischen Systeme wesentlich verschiedenen Charakter erhielt. Es hat mit ihnen, abgesehen von den vier Principien, dem höchsten Gott, der Materie, dem Demiurg und Christus, sonst nichts gemein, es hat kein Pleroma, keine Aeonen, keine Syzygien, keine leidende Sophia, und da alle diese Wesen nur die Bestimmung haben, den allgemeinen Weltentwicklungsprocess einleitend und vermittelnd auf den Punkt fortzuführen, auf welchem das an sich schon Vorhandene im Christenthum zu seiner Realität und Vollendung kommen soll, so geschieht überhaupt in Marcions System alles auf unvermittelte und unvorbereitete Weise, schroff und plötzlich. Recht absichtlich ist bei ihm alles darauf angelegt, den Zusammenhang des Christlichen mit dem Vorchristlichen völlig zu zerreissen. Das Heidenthum hat ohnediess nichts dem Christenthum Verwandtes, aber auch das Judenthum steht so tief unter dem Christenthum, dass Marcion beide nur aus dem Gesichtspunkt des schroffsten Gegensatzes betrachten kann. Der Demiurg ist nicht blos ein beschränktes und unvollkommenes, sondern ein dem höchsten Gott und Christus feindlich widerstrebendes Wesen [1]. Während bei Valentin und Basilides der Demiurg vor Christus sich beugt und in sich geht, ist er es bei Marcion, welcher den Tod Christi veranstaltet. Sein Hauptprädicat ist zwar der Begriff der Gerechtigkeit, aber Güte und Gerechtigkeit stehen in der Ansicht Marcions so weit auseinander, dass Gerechtigkeit nur so viel als Strenge und Härte ist. Auch der Begriff der Gerechtigkeit soll nur den Unterschied und Gegensatz des Judenthums und Christenthums bezeichnen, und Marcion hebt daher überhaupt nichts stärker hervor, als das schlechthin Neue, Unmittelbare, Unvorbereitete und Unbegreifliche des Christenthums. Der von Christus geoffenbarte Gott ist ein völlig unbekannter, von welchem man weder in der heidnischen, noch in der jüdischen Welt zuvor auch nur eine Ahnung gehabt hat. Es ergibt sich hieraus, dass die marcionitische Gnosis, wenn wir sie mit derjenigen Form der Gnosis zusammenhalten, deren Hauptrepräsentant Valentin ist, die derselben gerade entgegengesetzte Tendenz hat. In allen denjenigen Systemen, welche

---

1) Philos. 7, 31. S. 254: Κακὸς δ' ἐστὶν, ὡς λέγει, ὁ δημιουργὸς, καὶ τούτου τὰ ποιήματα.

zur ersten Form der Gnosis gehören, geht die gemeinsame Richtung dahin, so viel möglich vermittelnde Glieder einzuschieben zwischen den absoluten Anfangspunkt und den Punkt, auf welchem das Christenthum als neues Moment eintritt, sie machen es sich recht absichtlich zur Aufgabe, eine so viel möglich anschauliche und concrete Vorstellung des ganzen Entwicklungsprocesses zu geben, in welchen das Christenthum auf solche Weise eingreift, dass sein ganzes Dasein und Wesen nur aus allem demjenigen, was es zu seiner Voraussetzung hat, begriffen werden kann. Alles diess ist bei Marcion ganz anders, in der gerade entgegengesetzten Richtung sucht er vielmehr aus derselben Sphäre, welche jene Systeme mit ihren idealen Wesen ausfüllen, alles, was für das Christenthum eine vermittelnde Bedeutung haben könnte, zu entfernen, es soll nur der reine Gegensatz festgehalten werden. Und doch, so entgegengesetzt die beiden Richtungen zu sein scheinen, wenn die eine ebenso sehr vermittelnd und anknüpfend als die andere allen Zusammenhang zerreissend und abschneidend ist, es kann der Unterschied nur ein relativer sein, wofern anders das System Marcion's, so gut wie das eines Valentin und Basilides, unter den Gesichtspunkt der Gnosis gehört, es sind nur verschiedene Formen und Modificationen einer und derselben Anschauungsweise. Anders ist es ja auch nicht, wenn man die Sache näher betrachtet. Mag auch der von Christus geoffenbarte Gott noch so plötzlich und unvermittelt erscheinen und in die Welt- und Religionsgeschichte eingetreten sein, es ist diess doch nur seine äussere Erscheinung und Offenbarung für das Bewusstsein der Menschheit, welche das absolute Sein des bis dahin unbekannten Gottes zur Voraussetzung hat, und so verschieden auch der Demiurg Marcions von dem der beiden andern Gnostiker ist, so kann doch auch nach Marcions Ansicht der von Christus geoffenbarte Gott nicht eintreten, ehe das Reich des Demiurg, als des Beherrschers der vorchristlichen Weltperiode, ihm vorangegangen ist. Wenn auf diese Weise die ganze Welt- und Religionsgeschichte in diese zwei Perioden sich theilt, von welchen die eine die andere zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, und dieses Verhältniss selbst nur aus einem Princip begriffen werden kann, in welchem der Gegensatz selbst wieder seine Einheit hat, so bleibt das Gemeinsame immer diess, dass alles, was zum Wesen des Christenthums gehört und den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins ausmacht,

durch seinen Gegensatz vermittelt werden muss. Es macht somit weder der Dualismus noch der Demiurg für sich das Wesen der Gnosis aus, sondern nur das Verhältniss, in welchem der Demiurg zu Christus steht, dass Christus selbst nicht sein kann, ohne die Voraussetzung des Demiurg. Hierin also ist Marcion so gut Gnostiker als irgend ein Anderer, und wenn wir weiter erwägen, dass der gnostische Demiurg selbst nichts anderes ist, als eine mythische Personification in demselben Sinn, in welchem die alterthümliche Anschauungsweise überhaupt ihre Begriffe zu symbolisiren und zu personificiren pflegte, so sehen wir den Marcion gerade da, wo er in seinem christlichen Bewusstsein von der vorchristlichen Welt nichts wissen will, nur um so fester in ihren Anschauungsformen stehen. Auch er kann sich die vorchristliche Welt in ihrem Unterschied von der christlichen nicht denken, ohne sie in einem Wesen, wie der Demiurg ist, anzuschauen, auch er steht noch auf einem Standpunkt, auf welchem sein christliches Bewusstsein wesentlich durch die allgemeinen Gegensätze seiner Weltanschauung überhaupt bestimmt ist. Nur ist er freilich, was ihn von andern Gnostikern charakteristisch unterscheidet, aber auch nur die Folge des strengen Gegensatzes ist, in welchen er sich zu allem Vorchristlichen setzt, schon im Begriff, aus der transcendenten Sphäre des objectiven Weltbewusstseins, in welcher die Weltentwicklung in dem Gegensatz des Geistes und der Materie, oder des Pneumatischen und des Psychischen sich bewegt, in die Sphäre des subjectiven Bewusstseins überzugehen, in welcher der Gang der Weltentwicklung vorzugsweise an den ethischen Begriffen des Gesetzes und des Evangeliums, der Gerechtigkeit und der Güte, der Furcht und der Liebe fixirt wird [1]. Der allgemeine gnostische Gegensatz von Geist und Materie steht schon im Hintergrund, es ist mehr nur der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, welchen Marcion zur Basis seiner Weltbetrachtung oder seines religiösen Bewusstseins macht, um Gesetz und Evangelium in ihrer ganzen Weite auseinanderzuhalten.

Wie die Gnosis Marcion's die Aeonen fallen lässt, und den Demiurg beibehält, dafür aber den Dualismus um so mehr schärft, so fragt sich, ob es nicht noch eine dritte Form gibt, in welcher sowohl der Demiurg, welcher in seiner Trennung von dem höchsten Gott

---

[1]) Die christl. Gnosis. S. 261 f.

auch bei Marcion noch am meisten ein heidnisches Gepräge an sich trägt, als auch der Dualismus zurücktritt, und doch immer noch etwas Charakteristisches vom Wesen der Gnosis bleibt, wenigstens darin, dass das Christenthum gleichfalls aus dem Gesichtspunkt des allgemeinen Weltentwicklungsprocesses betrachtet wird. Es gehört hieher das in den pseudoclementinischen Homilien enthaltene System, das zwar von den gewöhnlich zur Gnosis gerechneten Systemen so verschieden ist, dass man mit Recht fragen kann, ob es in ihre Reihe zu stellen ist, auf der andern Seite aber doch auch wieder alle gnostischen Begriffe auf eine solche Weise in sich vereinigt, dass es nur für eine neue Form der Gnosis gehalten werden kann.

Wäre freilich die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott in der Weise, wie man sie gewöhnlich nimmt, als das Hauptkriterium der Gnosis anzusehen, so könnte ein System, das sich so ausdrücklich gegen diese Trennung erklärt, wie das pseudoclementinische, nicht für gnostisch gehalten werden. Allein man kann jenes Kriterium der Gnosis vollkommen anerkennen, und doch behaupten, dass das System der Homilien durchaus einen gnostischen Charakter an sich trägt. Es lautet nicht nur antignostisch, sondern ist auch ganz antignostisch gemeint, wenn die Homilien mit allem Nachdruck als die Grundwahrheit aller Religion den Satz geltend machen, dass der höchste Gott auch der Weltschöpfer sei, und diese beiden Begriffe so unzertrennlich mit einander verbunden wissen wollen, dass sie sogar sagen, selbst wenn der Weltschöpfer das allerschlimmste Wesen wäre, würde ihm doch allein in jedem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da der Mensch doch nur von ihm sein Dasein haben kann, für das religiöse Bewusstsein des Menschen also die beiden Begriffe Gott und Weltschöpfer schlechthin identisch sind [1]. Man sehe nun aber nur, wie die Homilien diese beiden Begriffe, ungeachtet ihrer Identität, doch wieder trennen. Vor allem ist Gott auch nach den Homilien nicht Schöpfer der Materie, auch sie kennen keine Schöpfung aus Nichts, da auch sie eine ursprüngliche Materie annehmen, welche mit Gott als sein gleich ewiger Leib zusammen ist und aus welcher durch den den Leib durchdringenden und in verschiedene Formen umwandelnden Geist

---

1) Hom. 18, 22.

Gottes die vier Elemente und Ursubstanzen hervorgehen [1]).
so weit Gott Weltschöpfer ist, ist er es wenigstens nicht un
bar, sondern nur durch die Vermittlung der Sophia. Die n
als Seele stets verbundene Sophia ist das weltschöpferische I
durch welches Gott aus sich hervorgeht und die Monas zu
wird. Die Sophia wird daher ausdrücklich die demiurgisch
Gottes genannt [2]), und der Unterschied der Sophia der Homil
der der gnostischen Systeme wäre somit nur, dass sie ni
Gott getrennt, sondern in dasselbe immanente Verhältniss zum
Gottes gesetzt wird, in welchem auch die Materie zu ihm steht
analoger wird das System der Homilien den andern gnostiscl
stemen dadurch, dass Gott auch nicht der eigentliche Reg
Welt ist, sondern ein Wesen, das ganz die Stelle des gno
Demiurg einnimmt, nur mit dem Unterschied, dass ihm ni
Prädicat des Weltschöpfers gegeben werden kann. Als d
Grundstoffe aus dem Leibe Gottes herausgetreten waren u
vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches
streben hatte, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist n
her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Boshei
nicht von Gott, sondern diese entstand erst ausserhalb Gottes
dem eigenen Willen der sich mischenden Grundstoffe, do
gegen den Willen Gottes, ja nicht einmal ohne denselben,
Wesen, am wenigsten ein hegemonisches, einer grossen Z
derer vorgesetztes, nur zufällig, ohne Gottes Willen, en
kann. Eben diesem Wesen, das so weit wenigstens als bö
schrieben wird, hat Gott die Herrschaft über die gegenwärtig
nebst der Vollstreckung des Gesetzes, oder der Bestrafung des
übertragen. Die ganze Weltordnung theilt sich daher in zwei
in die gegenwärtige und die künftige Welt, oder die linke
rechte Hand oder Kraft Gottes. Dem bösen Herrscher der

des Bösen das Gesetz vollstreckendes und den Begriff der Gerechtigkeit in sich darstellendes, wie der marcionitische Demiurg, nur darf es bei allem, was es als böses Wesen von Gott trennt und zum Princip des Dämonischen macht, in keinem solchen Gegensatz zu Gott stehen, wie der marcionitische Demiurg, welcher als ein vom höchsten Gott verschiedener Weltschöpfer und als ein zweiter Gott neben dem absolut Einen der Hauptgegenstand der gegen die ältern gnostischen Systeme gerichteten Polemik der Homilien ist. Wie so überhaupt die Tendenz dieses Systems dahin geht, die gnostischen Begriffe und Anschauungen, selbst den gnostischen Dualismus nicht schlechthin zu verwerfen, sondern nur so zu beschränken und zu modificiren, dass die Grundlehre von der absoluten Monarchie Gottes auf keine Weise verletzt wird, und der Gegensatz zweier einander gegenüberstehender Principien nur zu einer dem Wesen Gottes immanenten Dualität wird, so hat es auch darin einen den gnostischen Systemen ganz analogen Charakter, dass es gleichfalls seinen Weltentwicklungsprocess hat, nur hat es denselben in der Form seiner Syzygien. Den Begriff der Syzygie nehmen die Homilien in einem andern Sinn, als er sonst der Gnosis eigen ist, indem es vorzugsweise der Gegensatz ist, in welchem die Zusammengehörigkeit der eine Syzygie bildenden Begriffe liegt [1]). Das Gesetz des Universums ist das Gesetz des Gegensatzes, oder der Syzygien. Gott selbst, der von Anfang an Eine, hat alles in Gegensätze gespalten, in Rechtes und Linkes, in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die Ordnung der Syzygien umgekehrt. Wie zuerst das Bessere vorangieng und das Geringere nachfolgte, so wurde jetzt das Schlechtere das Erste und das Bessere das Zweite. Auf Adam, den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte zuerst der ungerechte Kain und dann erst der gerechte Abel. Adam selbst wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Syzygie, die er mit der Eva bildet,

---

volles Licht gesetzt. Wie der Teufel nicht eigentlich ein böses, sondern ein gerechtes, Gott dienendes Wesen ist, so gibt es auch eine endliche Umwandlung des Teufels, des Bösen in das Gute. Hat er durch seine Entstehung aus der κρᾶσις eine böse προαίρεσις, so erhält er durch die μετασύγκρασις eine προαίρεσις ἀγαθοῦ. Hom. 20, 9.

1) Dass Gott alles in seiner Spitze διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν, ist der in der Hauptstelle Hom. 2, 15 ausgesprochene Begriff der Syzygie.

geht er als das bessere Glied voran und die Eva folgt als das schlechtere nach. Das Umschlagen der Syzygien ist in diesem System dasselbe, was in dem valentinianischen der Fall der Sophia aus dem Pleroma ist, ein in das Ganze der Weltordnung geschehener Riss, welcher irgend einmal geschehen muss, sich aber nicht weiter erklären lässt. Ist das Dasein der Syzygien, die Dualität eines männlichen und eines weiblichen Princips, die Spaltung in Gegensätze, an sich schon ein der Endlichkeit der Welt anhängender Mangel, so wird dieser Mangel, diese schwache Seite des Weltganzen, dadurch um so vorherrschender und überwiegender, dass das Weibliche dem Männlichen vorangeht, das Schlechtere immer das Erste ist, das erst von dem Bessern überwunden werden muss. In dieser Ordnung entwickelt sich daher hier der weltgeschichtliche Process, dessen bewegendes Princip hier nicht der reale Gegensatz des Pneumatischen und Psychischen, sondern der ideelle der wahren und der falschen Prophetie ist. Es gibt eine doppelte Art der Prophetie, eine männliche und eine weibliche, welche beide, wie Wahrheit und Irrthum, oder wie die künftige und die gegenwärtige Welt, sich zu einander verhalten. Das Verhältniss, in welchem die gegenwärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für die Ordnung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einander folgen. Das Kleine ist das Erste und das Grosse das Zweite, wie Welt und Ewigkeit. Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. Zuerst ist Unwissenheit, dann Erkenntniss. So sind nun auch die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die jetzige Welt weiblich ist und als Mutter der Kinder die Seelen gebiert, die künftige Welt aber männlich ist und als Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser Welt die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt mit der wahren Erkenntniss auftreten, die nachfolgenden [1]. Angewandt wird dieses Gesetz der Syzygien auf die Welt- und Religionsgeschichte nur soweit, dass von Adam gesagt wird, er sei zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, in Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und zuletzt in Christus, in welchem die Syzygie bestimmter hervortritt und in dem Gegensatz zur Anschauung kommt, in welchem er zu seinem Vorläufer Johannes, oder Elias, steht. Beide verhalten sich zu einander, wie

1) Hom. 2, 25.

Mond und Sonne. Dasselbe Verhältniss wiederholt sich sodann in dem Magier Simon, der schon unter den Jüngern des Täufers der erste war und nach seinem Tode ganz an seine Stelle trat, und dem Apostel Petrus. Derselbe Gegensatz also, welcher in dem Verhältniss der gegenwärtigen und der künftigen Welt sich darstellt, zieht sich durch die gegenwärtige in verschiedenen Formen hindurch, das Schlechtere geht immer als das Weibliche voran und das Bessere folgt als das Männliche nach, aber was ist, wenn sich immer nur derselbe Gegensatz wiederholt und Christus am Ende nur dasselbe ist, was schon am Anfang der mit ihm identische Adam war, das allgemeine Ziel der Entwicklung? Es kann nur darin liegen, dass die gegenwärtige Welt zur künftigen sich aufhebt und in sie übergeht, es geschieht diess aber nicht durch einen Entwicklungsprocess, wie der sonst in den gnostischen Systemen geschilderte ist. Die allgemeine Anschauungsform, welche dem System der Homilien zu Grunde liegt, ist nicht sowohl die Zeit und die Bewegung in der Zeit, als vielmehr der Raum und die Ausdehnung im Raum. Der Eine wahre Gott, welcher in der vollkommensten Gestalt dem All vorsteht, und, als das Herz des Alls, überall, wo er auch ist, in dem Centrum des Unendlichen ist, lässt von sich als dem Centrum sechs Dimensionen in's Unendliche ausgehen, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten. Wenn nun auch gesagt wird, dass er auf diese sechs Dimensionen hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, in sechs Zeiträumen die Welt vollende, so ist doch die Grundanschauung das Räumliche, das im Raume ruhende Sein. Als der Ruhepunkt alles Daseins hat er in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild, als Anfang und Ende von Allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung in's Unendliche. Das ist das Geheimniss der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunkt von allem, und wer im Kleinen seine Grösse nachahmt, den lässt er in sich zur Ruhe gelangen [1]. Ein in der Zeit sich fortbewegender

1) Hom. 17, 9. Je mehr der Dualismus in dem Monotheismus des Systems sich aufhebt, die Dualität der Principien zu einer dem Wesen Gottes immanenten Bestimmung wird, indem die Materie der vom Geist Gottes beseelte Leib ist, die Sophia in ihrer Einheit mit Gott als die Seele Gottes sowohl Monas als Dyas, um so augenscheinlicher tritt der gnostische Pantheismus als die Grundanschauung des Systems in dem immanenten Verhältniss Gottes und

Weltentwicklungsprocess kommt also hier wenigstens nicht zur Anschauung, und doch bleibt das System der Homilien dem gnostischen Grundcharakter darin treu, dass auch ihm alles durch Gegensätze vermittelt werden muss. Wie in Marcions System der Gegensatz der realen Weltprincipien, des Geistes und der Materie, nur die Grundlage und Voraussetzung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium ist, um diese beiden höchsten ethischen Principien in ihrem principiellen Unterschied aufzufassen, und auf absolute Weise zu wissen, was sowohl das eine als das andere ist, so spricht sich auch in dem System der Homilien dasselbe ächt gnostische Wissensinteresse darin aus, dass, was das System Kosmogonisches und Metaphysisches enthält, auch hier nur dazu da ist, um das sittlich religiöse Bewusstsein auf den Standpunkt des absoluten Wissens zu erheben. Was bei Marcion Gesetz und Evangelium sind, ist in den Homilien die falsche und die wahre Prophetie oder Religion. Es gibt sowohl eine wahre als eine falsche Prophetie, beide zusammen machen den Inhalt und Verlauf der Welt- und Religionsgeschichte aus. Weil nun der Unterschied beider ein so unendlich grosser ist und für den Menschen nichts wichtiger sein kann, als die Erkenntniss dieses Unterschieds, so muss es auch ein Kriterium geben, durch welches der Mensch beide unterscheiden und auf absolute Weise wissen kann, was in der falschen Prophetie das Falsche und in der wahren das Wahre ist. Darum hat Gott die ganze Weltordnung auf das Gesetz der Syzygien gegründet. Als Lehrer der Wahrheit, um dem Menschen die Erkenntniss des Seienden möglich zu machen[1], hat Gott in der von ihm geschaffenen Natur den Kanon der Syzygien vor Augen gestellt, damit an ihm, als dem höchsten und allgemeinsten Kriterium, die Wahrheit erkannt und der Irrthum unterschieden werden kann. Diesem Kanon zufolge erkennt man den Magier Simon als falschen Propheten daraus, dass Petrus erst nach ihm gekommen ist, und auf ihn folgt, wie Licht auf Finsterniss, Erkenntniss auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. Zuerst muss das

---

der Welt hervor. Gott und Welt verhalten sich wie Centrum und Peripherie, wie die οὐσία und μετουσία, 17, 7.

1) Hom. 2,15: ἔνθεν γοῦν ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἷς ὢν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μόνος θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον. Vergl. 8, 10.

falsche Evangelium durch einen Betrüger kommen, und dann erst kann das wahre verbreitet werden, zur Widerlegung der kommenden Häresen. Und nach diesem muss wiederum zuerst der Antichrist kommen, und dann erst erscheint der wahre Christus, Jesus, worauf, wenn das ewige Licht aufgeht, alles Dunkel verschwinden wird [1]. Auf diese Weise folgt Gegensatz auf Gegensatz, damit die durch die Gegensätze vermittelte Erkenntniss der Wahrheit immer intensiver und allgemeiner werde. Da die Wahrheit von Anfang an eine und dieselbe ist, selbst zwischen dem Mosaismus und dem Christenthum in der Identität ihres Inhalts kein wesentlicher Unterschied ist, so kann die ganze Entwicklung nur darauf hinzielen, die Wahrheit zur Erkenntniss zu bringen, und in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit einzuführen. Auch das Christenthum macht daher nur dadurch Epoche, dass es durch die Verbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden der vollendete Universalismus ist. Darin aber trifft auch dieses System wieder mit der Gnosis zusammen, dass Christus auch hier die Bedeutung eines allgemeinen Weltprincips hat. Der ganze weltgeschichtliche Process, dessen bewegendes Princip das Gesetz der Syzygien ist, hat seine Einheit darin, dass es immer nur derselbe Eine wahre Prophet ist, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geist Christi ausgestattete Mensch, welcher vom Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit den Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen der Arbeit, die er auf sich genommen, mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt [2].

Der Unterschied zwischen dem System der Homilien und den ältern gnostischen Systemen besteht in letzter Beziehung darin, dass der gnostische Dualismus durch die strenge Festhaltung des Princips der Einheit eine dem Monotheismus immanente Bedeutung erhält, und die allgemeine Weltanschauung aus der transcendenten Metaphysik der gnostischen Kosmogonie in die Sphäre der Welt- und Religionsgeschichte herabsteigt, um in ihr die Gegensätze zu verfolgen, durch welche die Erkenntniss des an sich Wahren und an sich Seienden vermittelt wird. Der Uebergang dazu ist schon in den

1) Hom. 2, 17.
2) Hom. 3, 20.

ältern Systemen durch den Begriff des Pneumatischen begründet. Das Element der pneumatischen Naturen ist das Wissen, sie sind der von der materiellen und psychischen Verdunklung seines Bewusstseins befreite, selbstbewusste, wissende, das an sich Wahre erkennende Geist. In allen ihren Formen ist die Gnosis die Erkenntniss des Absoluten, das absolute Wissen, nur das Object ist verschieden bestimmt, in den ältern Systemen ist es das Absolute überhaupt mit dem Gegensatz der Principien, bei Marcion der Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen, oder des Gesetzes und Evangeliums, in den Homilien der Gegensatz der falschen und der wahren Prophetie.

Man kann die drei Formen der Gnosis, die sich uns aus der bisherigen Entwicklung ergeben haben, auch nach den drei Religionsformen unterscheiden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bilden. In den ältern Systemen herrscht noch am meisten die symbolisch mythische Anschauungsweise des heidnischen Alterthums vor, das Vorchristliche ist schon die Vorstufe des Christlichen, und es ist zwischen beiden im Grunde nur ein fliessender Unterschied; dem System Marcion's ist es am meisten um den reinen, von allen fremdartigen Elementen gesonderten Begriff des Christlichen zu thun; in dem System der Homilien ist das Christenthum nur das gereinigte und erweiterte Judenthum. Während die ältern Systeme das Judenthum auf eine sehr untergeordnete Stufe setzten, Marcion ihm sogar allen religiösen Werth absprach, ist es dagegen dem System der Homilien die absolute Religion. Diese Bedeutung konnten aber die Homilien dem Judenthum nur vermittelst der Willkür verleihen, mit welcher sie alle Stellen des Alten Testaments, auf welche die ältern Gnostiker ihre Degradirung des Judenthums stützten, indem sie in ihnen die Hauptbeweise für ihre Behauptung fanden, dass der Demiurg als der Judengott nur ein schwaches und beschränktes Wesen sei, für falsche Zusätze der Schriften des Alten Testaments erklärten. Wie auf diese Weise die eine Form der Gnosis die Verneinung der andern ist, so stehen sie auch geschichtlich in diesem gegensätzlichen Verhältniss zu einander. Wenn Marcion die Allegorie verwarf, so trat er schon dadurch den ältern Gnostikern, die so Vieles auf die Allegorie bauten, bestreitend entgegen, und gegen seine Lehre selbst erhob sich wieder das System der Homilien. Es leidet keinen Zweifel, dass die Irrlehre, welche die Homilien an

m Magier Simon als eine neue Form des heidnischen Polytheismus streiten, die marcionitische Gnosis ist. Indem diese Formen der osis nicht blos geschichtlich auf einander folgten, sondern auch einem innern Zusammenhang mit einander stehen und sich gegenitig ergänzen, hat die Gnosis in ihnen ihren Begriff erschöpft und ren Lauf vollendet. Ist sie wesentlich nichts anders als das Bereben, die Momente der Religionsgeschichte als das, was sie an h sind, oder philosophisch aufzufassen, so konnte sie den absoten Standpunkt, auf welchen sie sich stellte, entweder in einer m Heidenthum sich so viel möglich annähernden Form des Chrienthums, oder im reinen Christenthum, oder in dem mit dem denthum identischen nehmen[1].

1) Eine eigene Form der Gnosis, die ohne Zweifel schon einer späteren, n Manichäismus berührenden Zeit angehört, ist noch das System der oben . 202) genannten Πίστις Σοφία. Der schwierigen Aufgabe, die Hauptideen ser Schrift in einen klaren Zusammenhang zu bringen, und eine übersichthe Darstellung des ganzen Systems zu geben, hat sich Köstlin in den Theol. hrb. 1854 in der Abhandlung: Das gnostische System des Buches Πίστις φία, auf eine sehr dankenswerthe Weise unterzogen. Es unterscheidet sich ses System, wie es Köstlin charakterisirt, von andern gnostischen Systemen eils durch seinen monistischen Charakter, theils durch seine practisch relise Richtung. Die Grundanschauung bewegt sich auch hier in dem Gegentz von Geist und Materie, aber die Materie ist, obgleich unrein, kein urünglich böses Princip, das ganze Universum ist auf dem Wege der Emanation tstanden, und die höchste über alle Welten und Himmel unendlich erhabene gion des göttlichen Lichtreichs, in welchem der Ineffabilis mit freiem Willen in seinem Schoose ruhenden, zu eigener für sich seiender Realität hervorebenden Lichtwesen aus sich heraustreten lässt, ist sosehr ein rein geistiges ich vollkommener Gesetzmässigkeit und Harmonie, dass die Sophia aus ihrem tze im valentinianischen Pleroma in eine weitere Sphäre herabgerückt ist. n die Idee des Abfalls vom Unendlichen und der Rückkehr zu demselben ndelt es sich auch hier durchaus, und zwar so, dass das Schicksal der Sois, sowohl ihr Fall als ihre Busse und Erlösung, der vorbildliche Typus für sjenige ist, was ganz in derselben Weise an der Menschheit sich verwirkchen soll. Die Welt ist nur dazu erschaffen, d. h. mittelst des ersten Mysteums aus dem Ineffabilis herausgetreten, damit dieses und die übrigen „mysteria rgatores und remissores", d. h. die der Entsündigung der Welt durch Behrung und Busse vorstehenden verborgenen Kräfte der Gottheit eben diese re entsündigende, auch den Abfall und Widerstand gegen das Gute überwinnde Thätigkeit in dem ganzen Umkreis eines durch sie hervorgebrachten ermesslichen Universums verwirklichen und so die ewige Erhabenheit des ttlichen über alle Endlichkeit, die unendlich versöhnende und beseligende

Der Doketismus.

Noch ist diejenige Seite der Gnosis nicht in nähere Er
gezogen worden, die man mit dem Namen des Doketismus

Macht und Lebensfülle des guten Princips zur Darstellung bringe
Zum Eigenthümlichen des Systems gehört insbesondere auch seine
lehre. In dem Begriff der Mysterien ist alles dasjenige vereinigt, w
Bestehen und Heil der Welt und der Menschheit abhängt; die Myster
gen, regieren, versöhnen und retten die unter ihnen stehenden W
das ganze Christenthum ist daher nichts als die durch Christus v
Mittheilung oder Herabführung der Mysterien in die Welt, durch we
mit dem Reich des Lichts bekannt gemacht, versöhnt, und auf ewig
werden soll. Die beiden gleich wesentlichen Grundideen des System
der Gerechtigkeit und die der Gnade. Entweder durch Bekehrung
serung, oder durch völlige Vernichtung muss das Böse verschwinde
letzte Zweck des ganzen Weltprocesses, die Reinigung des Unive
allem Unwürdigen und Verkehrten, erreicht werden. So sehr hier die
religiöse Frage voransteht und das Ganze darauf berechnet ist, dem
seine Endlichkeit, seine Abhängigkeit von den Mächten des niedern
Daseins, seine Unfähigkeit zur Erhebung aus derselben ohne eine
lösende Kraft, in ihrer ganzen Grösse und Schwere vor Augen
ebenso aber auch ihm die Gewissheit zu geben, dass eine erlösend
Weltall wirklich vorhanden und in Christus erschienen ist, so wes
doch auch hier dieses practische Interesse durch die gnostisch meta
Grundlagen des Systems bedingt, und es muss sich erst dem Auge
in die unendliche Erhabenheit und Herrlichkeit der überhimmlisc
region und ihrer Principien eröffnet haben, wenn man die Art und
greifen will, wie das Endliche zum Unendlichen zurückkehrt, ode
vom Unendlichen selbst, aus dem es hervorgegangen, wiederum mi
einigt und in sich aufgenommen wird. Es steht daher auch dieses
der nächsten Verwandtschaft mit den zur ersten Hauptform gehören
men, besonders dem ophitischen, es erhebt sich aber über sie, wie du
sittlichen Geist, so durch seinen vom gnostischen Dualismus und P
mus freieren Charakter. Nach Köstlin a. a. O. S. 188 f. gibt das Sy
lebendigen Beweis davon, dass auch die spätere Epoche der Gnosis
eine Periode des Verfalls und der Auflösung gewesen sei, sondern
ihr nicht an solchen gefehlt habe, welche die gnostische Lehre mit

zeichnen pflegt. Auch hier handelt es sich um eine in das Wesen der Gnosis tiefer eingreifende Frage, die für unsere Auffassung noch besonderes Interesse hat. Je allgemeiner, umfassender, überschwänglicher der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Gnosis das Christenthum stellt, um so mehr musste sich die Frage aufdringen, wie sich das gnostische Christenthum zum geschichtlichen verhalte, ob nicht durch die Gnosis die Realität der geschichtlichen Thatsachen des Christenthums und der geschichtliche Charakter des Christenthums überhaupt auf eine mit dem christlichen Bewusstsein unverträgliche Weise in Zweifel gestellt werde. Dass diess wirklich geschehen sei, sagt der Name Doketismus, sofern mit demselben überhaupt die Ansicht der Gnostiker vom Christenthum als mehr oder minder doketisch bezeichnet wird. Man versteht unter diesem Namen die Behauptung, dass Christus, wie schon 1 Joh. 4, 3 gesagt wird, nicht im Fleische gekommen sei, d. h. keinen wahren wirklichen Leib, wie ein anderer gewöhnlicher Mensch, gehabt habe [1]). Da nun der Leib die materielle Basis der menschlichen Existenz ist, so liegt darin sogleich das weitere Moment, dass, wenn Christus keinen wahren wirklichen Leib hatte, eben damit auch die Realität der an seine Person geknüpften geschichtlichen Thatsachen und der geschichtliche Charakter des Christenthums in Frage gestellt ist. Alles, was mit dem Leibe geschehen sein soll, ist nichts wirklich Geschehenes, wie namentlich sein Leiden, man meint nur, es sei so geschehen, es ist blos etwas Vorgestelltes, ist nur δοκήσει oder κατὰ δόκησιν, etwas blos Doketisches [2]). In der Ansicht der gnostischen Systeme von

---

das ethische Element komme, dass sie zugleich Vorbild des Glaubens, der Busse und der Hoffnung geworden sei.

1) Man vergl. die Briefe des Ignatius Ep. ad Smyrn. c. 5: τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.

2) Ign. a. a. O. c. 2: Ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες. Obgleich der Doketismus zum Charakter der Gnosis überhaupt gehört, ist doch bisweilen auch von Doketen als einer besondern gnostischen Secte die Rede. Clemens von Alexandrien nennt Strom. 3, 13 den von der Schule Valentin's ausgegangenen Cassian, welcher mit Tatian die Grundsätze der Enkratiten theilte, als den ἐξάρχων τῆς δοκήσεως. Ohne einen Stifter der Secte zu nennen, führt der Verfasser der Philosophumena im achten Buche die Doketen neben Monoimos, Tatian, Hermogenes, den Quartodecimanern, Montanisten und Enkratiten als eine eigene Secte auf, die sich selbst den Namen Doketen gegeben habe. Sie dachten sich Gott als erstes Princip unter dem

der Beschaffenheit des Leibes Christi und den verschiedenen
ficationen derselben liegt daher auch ihre mehr oder minder a
chende Ansicht von dem Geschichtlichen des Christenthums.
wenigsten scheint Basilides von der gewöhnlichen Vorstellun
dem Leibe Christi und seiner Geburt aus der Jungfrau Mari
entfernt zu haben [1]. Nach Valentin und andern Gnostikern
sollte er nicht aus der Maria, sondern nur durch (διὰ) die Mar
boren, durch sie nur wie durch einen Kanal hindurch geg
seine Geburt somit eine blosse Scheingeburt gewesen sein [2].
Valentinianer schrieben Christus in jedem Falle nur einen
chischen Leib zu, es war aber diess bei ihnen eine sehr st

Bilde eines Samens, welcher im unendlich Kleinen das unendlich Gr
sich schloss. Die Welt wuchs aus Gott wie der Feigenbaum aus dem
hervor, und wie der Feigenbaum aus Stamm, Blättern und Frucht bes
sind aus dem ersten Princip drei Aeonen entstanden, welche wegen d
kommenheit der Zehenzahl sich zu dreissig Aeonen verzehnfachten.
löser ist das gemeinsame Produkt der sämmtlichen Aeonen und der A
ihrer Einheit, oder die Einheit des in allem Gewordenen mit sich iden
Princips. Wie es dreissig Aeonen gibt, so nimmt der Erlöser ebenso vi
stalten (ἰδέας) an. Daher kommt es, dass jede Häreso eine andere Vor
von dem Erlöser hat und jede den nach ihrer Vorstellung gedachten
allein wahren hält (διὰ τοῦτο τοσαῦται αἱρέσεις ζητοῦσι τὸν Ἰησοῦν περιμαχή-
ἐστι πάσαις οἰκεῖος αὐταῖς, ἄλλη δὲ ἄλλος ὁρώμενος ἀπ' ἄλλου τόπου, ἐφ' ὃν
φέρεται, φησὶν, καὶ σπεύδει δοκοῦσα τοῦτον εἶναι μόνον, ὅς ἐστιν αὐτῆς σ
ἴδιος καὶ πολίτης etc. 8, 10. S. 268). Es drückt sich somit auch in
Lehre der Doketen nur der allgemeine Charakter der Gnosis aus, er ist
der Grundanschauung aufgefasst, dass der Objectivität des Einen ab
Princips gegenüber alles Gewordene nach der Verschiedenheit des G
punkts, unter welchem es sich in dem vorstellenden Bewusstsein reflect
eine subjective Vorstellung ist. Der gnostische Doketismus ist mit
Worte die Seite der Gnosis, die man, da sie selbst von ἰδέαι spricht, mi
grösserem Recht Idealismus nennen kann. In ihrem Bestreben, das A
zu begreifen, oder das an sich Seiende für das Bewusstsein zu vermitteln
sich ihr selbst das Bewusstsein auf, dass sie sich in einem rein phän
logischen Process bewegt, und mit ihrer Metaphysik über die Subje
des Bewusstseins nicht hinauskommt. Gerade da, wo sich ihr die E
ihrer Construction zur concreten Realität des Daseins zusammenschl
sollten, wie in der Person des Erlösers, löste sich ihr das Sein in ein
δοκεῖν auf.

1) Auch in den Philos. 7, 26. S. 241 wird Jesus nach der Lehre d
lides geradezu ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας genannt.

2) Vergl. Tert. adv. Val. c. 27. Theod. Haer. fab. 5, 11.

Frage, wegen welcher sie sich in zwei Schulen trennten, die anatolische und die italiotische. Die letztere, zu welcher Herakleon und Ptolemäus gehörten, behauptete, der Leib Jesu sei ein psychischer gewesen, und desswegen sei bei der Taufe der Geist auf ihn herabgekommen, die erstere aber (wie namentlich Axionikos und Adresianes) hielt den Leib des Soter für pneumatisch, weil der heilige Geist, d. h. die Sophia und die demiurgisch bildende Kraft des Höchsten, auf die Maria herabgekommen sei [1]). Den entschiedensten Doketismus lehrte Marcion, die ganze Erscheinung Christi ist nach ihm blosser Schein, ein blosses Phantasma, und um ihn mit dem Reiche des Demiurg und dem zu demselben gehörenden materiellen Leben auch nicht in die geringste Berührung kommen zu lassen, sollte er auch nicht einmal zum Schein geboren, sondern unmittelbar vom Himmel auf die Erde herabgekommen sein [2]). Es erhellt schon aus der Zusammenstellung dieser verschiedenen Meinungen der enge Zusammenhang, in welchem der Doketismus der gnostischen Systeme mit ihrem Dualismus steht. Besteht die Erlösung nach der Lehre der Gnostiker in der Befreiung des Pneumatischen von dem Materiellen und Psychischen, so bringt es der Begriff des Erlösers mit sich, dass er selbst von dem Psychischen so wenig als möglich berührt wird [3]). Zur Substanzialität eines menschlichen Leibs gehört auch das Materielle, je abstossender aber der Gegensatz der beiden Principien Geist und Materie ist, um so mehr muss durch das Uebergewicht des Pneumatischen alles Materielle ausgeschlossen werden. Es fehlt daher dem Leibe des Erlösers sehr natürlich die concrete Realität der menschlichen Existenz, und wenn er gleichwohl mit einem menschlichen Leib erschien, so war ein solcher Leib eine blosse Vorstellung ohne eine ihr entsprechende Realität. Was aber vom Leibe Christi gilt, gilt auch von seiner Persönlichkeit überhaupt. Wie es dem Leibe Christi an einem materiellen Substrat fehlt, so fehlt es seiner Persönlichkeit an dem concreten Inhalt einer menschlichen Existenz. Ein Wesen, das wie der gnostische Christus zu immateriell ist, um auf der Erde festen

1) Philos. 6, 35. S. 195.
2) Vergl. die christl. Gnosis S. 255 f.
3) Philos. 7, 31. S. 254: διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, φησὶν (Marcion), ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας.

Fuss zu fassen, und dem organischen Zusammenhang des n
lichen Lebens einverleibt zu werden, das den Schwerpunk
Selbstbewusstseins in der transcendenten Region der Aeo
hat, und mit Einem Male aus der Höhe herabschwebt, um a
Zeit in der Form eines menschlichen Daseins zu existiren,
menschliches Wesen. Dazu kommt, dass man sich nach de
der Gnosis überhaupt nichts denken kann, was als Wirkung
sönlichen Thätigkeit des Erlösers anzusehen wäre. Das W
Erlösers ist die Erlösung, was aber die Erlösung nach der
der Gnostiker ist, zeigt schon ihre bekannte Behauptung ein
σώζεσθαι. Werden die, die selig werden, von Natur selig,
durch, dass sie als pneumatische Naturen zuletzt nur wiede
Pleroma zurückkommen können, so sieht man nicht, was ein
zu ihrer Seligkeit zu thun nöthig hat. Die Seligkeit ist ja üb
nach gnostischer Ansicht nicht durch ein Thun und eine
Leistung bedingt, sondern sie besteht nur im Wesen. Das
als solches, die Erkenntniss des Absoluten ist selbst Erlös
Seligkeit [1]. Wenn also in den pneumatischen Naturen
sprüngliche geistige Princip, das nie ganz erlöschen kann, i
allmähligen Entwicklung die materielle und psychische Verd
durchbricht, und das Bewusstsein des Menschen so erhellt,
sich über die Welt des Demiurg erhebt und seiner Einheit
Pleroma sich bewusst wird, so ist dadurch die höchste S
geistigen Lebens, das als solches auch ein seliges ist, errei
die Erlösung vollbracht. Wenn nun diess auch in den gno
Systemen als die That des Erlösers betrachtet wird, so
seiner Erscheinung und Wirksamkeit nur äusserlich angesch
an sich ein innerer Process des geistigen Lebens ist, und wa
unendlichen Vielheit der geistigen Subjecte immer wieder
selbe Weise erfolgt, als derselbe Akt des aus seiner Selbst
serung in sich zurückgehenden und zu seinem ursprünglich
sich erhebenden Geistes, ist in Christus, als dem allgemeiner
und Träger des geistigen Lebens, in seiner Einheit zusam
fasst. Das Concrete, Individuelle, Persönliche löst sich immer
auf in das Allgemeine des Begriffs, der gnostische Christu
sentirt nur ein Princip, das allen Formen und Entwicklungss

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 139 f. 489 f.

Grunde liegende geistige Princip. Wie das System der Homilien überhaupt durch seinen strengeren einheitlichen Charakter von den übrigen gnostischen Systemen sich unterscheidet, so tritt in ihm auch das Princip, das diese Systeme in die verschiedenen Gestalten ihres Christus auseinander fallen lassen, darin bestimmter in seiner Einheit hervor, dass es derselbe Eine Prophet der Wahrheit ist, welcher nur unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten durch alle Weltperioden hindurchgeht. Welche Bedeutung kann daher auch hier die äussere Erscheinung und die menschliche Geburt Christi haben? Scheint es doch, der gnostische Supranaturalismus wolle in dem System der Homilien seine Maske vollends ganz abwerfen durch die ausdrückliche Erklärung, die äussere Offenbarung sei nichts anders als die immanente Selbstoffenbarung des Geistes. Was den Propheten zum Propheten macht, wird gesagt, ist sein ἔμφυτον καὶ ἀέναον πνεῦμα [1]), und dieses πνεῦμα wird nicht blos dem Propheten, sondern überhaupt allen Frommen beigelegt. Denn dem Frommen quillt, wird ganz allgemein gesagt [2]), das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Geiste, und in demselben Sinne werden dem Apostel Petrus die Worte in den Mund gelegt: »So wurde auch mir vom Vater der Sohn geoffenbart, daher weiss ich, welche Bedeutung die Offenbarung habe, aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiss selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich desshalb selig pries, sagte es mir erst, dass es der Vater war, der diess geoffenbart hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sei, ohne äussern Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden, und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten. Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt.« An die Stelle der äussern Offenbarung tritt also eigentlich die innere, die äussere kann nur zum Bewusstsein bringen, was an sich schon als Keim und Princip der Wahrheit in den Geist des Menschen niedergelegt

---

1) Hom. 3, 15.
2) Hom. 17, 18.

ist, und wir sehen hier in den tiefer liegenden Zusammenhang einer Ansicht hinein, die allen gnostischen Systemen, so verschieden auch ihre äussere Form ist, als inneres Princip zu Grunde liegt. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen musste, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, somit nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist, der heilige Geist Christi, der in den sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, dass er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, dass er nicht immer wieder, sei es durch die innere Kraft seines Princips, sei es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewusstseins wieder gewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur dadurch getrübt und geschwächt worden ist, dass mit ihm auch ein weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt hat, und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so ist dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene Seite des menschlichen Wesens, wesswegen die Homilien selbst die Erscheinungen, in welchen sich die falsche Prophetie, oder das dämonische Heidenthum, kund gibt, in letzter Beziehung immer wieder auf ein dem Menschen selbst inwohnendes Princip, als ihre eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Beziehung auf die Weltgeschichte im Grossen Judenthum und Heidenthum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen Menschen und die Natur des Menschen an und für sich die beiden Principien Vernunft und Sinnlichkeit; es ist hier, wie dort dieselbe Dualität eines männlichen und weiblichen Princips. Es kommt demnach nur darauf an, dem gnostischen Supranaturalismus die symbolisch-mythische Hülle, mit welcher er sich umgeben hat, abzustreifen und die Gestalten, in welchen er seine Begriffe personificirt, als das zu nehmen, was sie an sich sind, so tritt als der eigentliche Kern der gnostischen Weltanschauung ein sehr durchsichtiger, auf das immanente

Selbstbewusstsein des Geistes sich gründender Rationalismus hervor. Mag auch das Bewusstsein dieses Rationalismus kein sehr unmittelbares gewesen sein, das Princip desselben liegt an sich im Begriff der Gnosis, und es kann daher auch der Doketismus nur als der Punkt betrachtet werden, auf welchem die an sich in der Gnosis liegende rationelle Tendenz am sichtbarsten zu ihrer äusseren Erscheinung kam. Der Natur der Sache nach kann es nicht anders sein, als dass in demselben Verhältniss, in welchem alles Gewicht auf allgemeine Ideen speculativen oder religiösen Inhalts gelegt wird, die geschichtliche Realität der Thatsachen des Christenthums zurücktritt. Das Factische hat der Idee gegenüber nur eine secundäre Bedeutung, oder wird sogar nur zum bildlichen Reflex der Idee. Diess ist die eigentliche Bedeutung des gnostischen Doketismus, welcher zunächst nur in Beziehung auf den Leib Christi aussagt, was an sich von der Gnosis überhaupt gilt. Wie der Leib Christi die concrete Realität eines menschlichen Leibes nicht hat, so ist der allgemeine Charakter der Gnosis die Verflüchtigung oder Verallgemeinerung des positiven Inhalts des geschichtlichen Christenthums. Das Christenthum wird in die allgemeine Weltanschauung hineingestellt, und als ein Moment des allgemeinen Weltentwicklungsprocesses aufgefasst. Der gnostische Christus ist ein allgemeines Princip, durch welches, wie in den ältern gnostischen Systemen, der reale Process der Weltentwicklung bedingt ist, oder wenigstens, wie in dem System der Homilien, die Erkenntniss der Wahrheit überhaupt. Die Frage, um welche es sich im Christenthum handelt, ist nicht blos die Heilsfrage, wie wird der Mensch selig? sondern die allgemeine, was ist der Anfang, der Verlauf und das Ziel der Weltentwicklung, oder wie ist es möglich, das Wahre, an sich Seiende, auf absolute Weise zu erkennen? Stand das Christenthum auf dem Standpunkt der Heilsfrage in Gefahr, in dem Particularismus des Judenthums unterzugehen, so war es auf dem Standpunkt der Gnosis im Begriff, in die Allgemeinheit einer transcendenten Weltanschauung zu zerfliessen. Dem Einen, wie dem Andern, musste die katholisirende Tendenz des Christenthums in der Realisirung der Kirche entgegentreten. Ehe wir jedoch dieser Seite der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche uns zuwenden, zieht der Montanismus unsere Aufmerksamkeit auf sich.

2. Der Montanismus.

Die Gnosis und der Montanismus haben darin einen gemeinsamen Berührungspunkt, dass es sich in beiden um eine principielle, auf den Weltverlauf überhaupt sich beziehende Frage handelt. Der Unterschied dagegen ist, dass, wie die Gnosis den Anfangspunkt ins Auge fasst, von welchem alles ausgeht, die absoluten Principien, durch welche der Selbstoffenbarungsprocess Gottes und der Gang der Weltentwicklung bedingt ist, im Montanismus der Hauptpunkt, um welchen sich alles bewegt, das Ende der Dinge ist, die Katastrophe, welcher der Weltverlauf entgegengeht. Und nicht minder gehen beide darin auseinander, dass, während die Gnosis in den Gesichtskreis der allgemeinsten, durch die speculativsten Ideen der Zeitphilosophie erweiterten und bereicherten Weltanschauung sich hineinstellt, der Montanismus auf die Sphäre der jüdischen Messiasidee sich beschränkt. Es heben aber nicht nur diese Unterschiede den gemeinsamen Berührungspunkt nicht auf, sondern es haben auch die beiden Erscheinungen, welche wir hier zusammenstellen, auf gleiche Weise die Elemente ihres Ursprungs in der Anschauungsweise des Urchristenthums. Wie schon der Apostel Paulus der gnostischen Weltbetrachtung dadurch sich nähert, dass er die beiden Weltperioden, die vorchristliche und die christliche, unter den Gesichtspunkt allgemeiner, die Entwicklung der Menschheit bedingender Principien stellt, und verschiedene Momente eines in die absolute Einheit Gottes zurückgehenden Weltverlaufs unterscheidet, so wurzelt der Montanismus ganz in dem urchristlichen, auch von dem Apostel Paulus getheilten Glauben an die Parusie Christi. Es ist daher hier der Ort, auf dem Uebergang zum Montanismus zunächst diesen für das urchristliche Bewusstsein so charakteristischen Glauben in Betracht zu ziehen. Der Glaube an die Parusie Christi und die Reaction gegen eine von diesem Glauben schon abgekommene Weltansicht sind die beiden Hauptmomente, aus welchen der Ursprung und der Charakter des Montanismus zu erklären ist.

Das unmittelbarste und engste Band, das das Christenthum mit dem Judenthum verknüpft, ist die jüdische Messiasidee, und doch liegt in ihr zugleich der schärfste Gegensatz, in welchem Judenthum und Christenthum sich von einander abstossen. Hatte man in Jesus den verheissenen, zur Erfüllung der messianischen Hoffnun-

gen gekommenen Messias zu sehen geglaubt, so schien ja sein Tod alle diese Hoffnungen, ehe er sie erfüllt hatte, auf immer zu zerstören. Allein nur zu bald schloss sich die Kluft, die zwischen dem jüdischen Messiasglauben und der Thatsache des Todes Jesu lag, im Bewusstsein der messiasgläubigen Jünger wieder zusammen. Wenn er auch als der lebende Messias nicht erfüllt hatte, was man von ihm hoffte, so konnte er ja als der Auferstandene und zum Himmel erhobene vom Himmel wiederkommen, um nun erst alles noch nicht geschehene zu vollbringen. Die Parusie Christi war ein nothwendiges Glaubenspostulat der ersten Jünger, und je weniger man dem Inhalt des alten Glaubens auch in seiner neuen Form entsagen konnte, um so dringender schien es, dass er schon in der nächsten Zeit in Erfüllung gieng. So viele Stellen der neutestamentlichen Schriften bezeugen es, wie sehr dieser Glaube das christliche Bewusstsein der ältesten Zeit beherrschte. War doch in ihm selbst zwischen dem Heidenapostel und dem Verfasser der Apokalypse kein wesentlicher Unterschied. Konnte irgend einer der ersten Verkündiger des Evangeliums die Bestimmung des Christenthums, die allgemeine Weltreligion zu sein, erst in der fernsten Zukunft in Erfüllung gehen sehen, so war es der Apostel Paulus, aber auch ihm steht im Gedanken an die Parusie der Glaube fest, dass schon jetzt alles seinem Ende nahe, und er selbst noch die grosse Katastrophe erleben werde. Ein solcher Glaube trug aber zu sehr seine eigene Widerlegung in sich, als dass er in seiner Stärke und Lebendigkeit sich erhalten konnte. Je länger er unerfüllt blieb, um so mehr musste er seinen Haltpunkt in dem allgemeinen Zeitbewusstsein verlieren. Wir können schon innerhalb der neutestamentlichen Schriften die verschiedenen Modificationen, die er allmählig erlitt, verfolgen. Welcher grosse Abstand ist zwischen den in dieser Beziehung am weitesten auseinanderstehenden Schriften, der Apocalypse, in welcher dieser Glaube in seiner hellsten Flamme auflodert, und im Chiliasmus seine concreteste Gestalt hat, und dem zweiten Brief Petri! Wenn der Verfasser des letztern 3, 1 f. schon von Spöttern spricht, die in den letzten Tagen kommen und nach ihren eignen Lüsten wandelnd sagen: »Wo ist die Verheissung seiner Parusie, seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es vom Anfang der Schöpfung war«, und wenn er selbst, statt den Gegenstand dieses Spottes in Abrede zu ziehen,

ihn nur dadurch zu widerlegen sucht, dass er den Glauben an die Parusie in die Anerkennung der allgemeinen Wahrheiten, die ihm zu Grunde liegen, hinüberleitet, so ist hieraus deutlich zu sehen, wie es schon damals mit diesem Glauben stand. Wenn er aber auch nicht mehr allgemeiner Christenglaube war, wenigstens nicht in seiner ursprünglichen Form, so konnte es doch nicht an Solchen fehlen, welche im Gegensatz gegen die Verweltlichung des christlichen Bewusstseins, die sich in dieser Abnahme des Glaubens an die Parusie kund gab, ihn nur um so kräftiger in sich erweckten und mit neuer Begeisterung festhielten. Dass die Montanisten in diese Classe gehörten, ist einer ihrer hervorstechendsten Züge. Mag auch der Chiliasmus damals noch so sehr allgemeiner Christenglaube gewesen sein, die Montanisten waren in jedem Falle die wärmsten Chiliasten, am Chiliasmus hauptsächlich entzündete sich ihre Schwärmerei, ihre Propheten verkündigten in begeisterten Aussprüchen die mit der Zukunft Christi bevorstehenden Gerichte, das tausendjährige Reich, das Ende der Welt, und malten alles diess in den anschaulichsten Bildern aus. Wie lebhaft sie sich mit dem Gedanken an das nahe Ende der Welt beschäftigten, zeigt der Ausspruch ihrer Prophetin Maximilla, die von sich sagte, »nach mir ist nur noch das Ende der Welt« [1]. Als Chiliasten konnten die Montanisten das Ende der Welt nicht rasch genug herbeikommen sehen, ihr tägliches Gebet war in der Reichsbitte des Vaterunsers der Ausdruck ihrer chiliastischen Weltansicht, Reich Gottes und Weltende galten ihnen als identische Begriffe [2]. Wenn man also auch innerhalb der ganzen Generation, für welche die Parusie Christi verheissen sein sollte, vergebens auf sie gehofft hatte, den Glauben selbst, dass in der nächsten Zeit mit der Erscheinung

---

1) Μετ' ἐμὲ οὐκέτι προφῆτις ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια. Epiph. Haer. 48, 2.

2) Vergl. Tertullian De orat. c. 5, wo er über das veniat regnum tuum sagt: Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant (wie können Manche verlangen, dass das Reich Gottes sich noch länger in den zeitlichen Weltverlauf hineinziehe — der Chiliasmus war also schon nicht mehr so allgemeiner Glaube), quum regnum Dei, quod ut adveniat, oramus, ad consummationem seculi tendat; optamus maturius regnare et non diutius servire. Etiam si praefinitum in oratione non esset, de postulando regni adventu, ultro eam vocem postulassemus, festinantes ad spei nostrae complexum.

Christi das Reich Gottes anbreche, gab man nicht auf, die Montanisten wussten den Ort, wohin das himmlische Jerusalem herabkommen werde, sie hatten sogar schon eine vorbildliche Anschauung seiner Herabkunft vom Himmel gehabt [1]. Je schwächer und lauer der chiliastische Glaube sonst geworden war, bei den Montanisten war er ebendesswegen nur um so stärker und lebendiger. Nur um so enger hängt daher auch mit dem Chiliasmus der Montanisten der nicht minder charakteristische Zug ihrer ekstatischen Prophetie zusammen. Wenn man ganz im Gedanken der Parusie und der Zukunft lebte, und die Ereignisse, die die kommende Weltkatastrophe herbeiführen und begleiten sollten, in der unmittelbarsten Nähe vor sich sah, wie konnte es anders sein, als dass die Anschauung der Zukunft in der Gegenwart von selbst zur Prophetie wurde? Dass aber die Prophetie bei den Montanisten in der Form der Ekstase sich äusserte, ist, so wenig auch sonst die Ekstase etwas ungewöhnliches war, doch gleichfalls sehr bezeichnend für sie. Da die Ekstase nur die Steigerung der Prophetie ist, so war es eine ganz natürliche Analogie, dass in demselben Verhältniss, in welchem der Chiliasmus in den Montanisten eine neue Energie gewann, auch die Prophetie, als der Ausdruck ihrer chiliastischen Begeisterung, einen um so kräftigern Aufschwung nahm, und in der Ekstase das endliche Subject in das Verhältniss schlechthiniger Passivität zum göttlichen Princip setzte, wie diess nicht blos in dem Ausspruch des Montanus liegt, in welchem er den Menschen mit der Lyra, den Paraklet mit dem Plectron verglich, jenen einen Schlafenden, diesen einen Wachenden nannte [2], sondern auch darin sich zeigt, dass die Organe des heiligen Geistes vorzugsweise weibliche Personen sein sollten, Prophetinnen, wie Maximilla und Priscilla. Das Eine steigerte sich von selbst an dem Andern. Wie man sich im Rückblick auf die Vergangenheit im Glauben an die Parusie so wenig irre machen liess, dass man, je länger schon dieser Zeitraum war, gerade desswegen nur um so näher der grossen Katastrophe zu sein glaubte, so musste aus demselben Grunde, weil alles in dem letzten Stadium war, in dem καιρὸς συνεσταλμένος (1. Kor. 7, 29), auch der Geist, das πνεῦμα ἅγιον, als das Princip des christlichen Bewusst-

1) Tert. Adv. Marc. 3, 24.
2) Epiph. haer. 48, 4.

seins, um so energischer sich in sich selbst zusammennehmen und um so unmittelbarer und unzweideutiger sich aussprechen. In dem Bewusstsein, dass man in den dies novissimi lebe, lag sowohl das Eine als das Andere. Die ganze Theorie, welche Tertullian über die verschiedenen Entwicklungsperioden aufstellte, dass zuerst aus dem Samenkorn die Pflanze entsteht, und zuletzt aus der Blüthe die Frucht, und ebenso zuerst die justitia im Naturzustand war, sodann durch Gesetz und Propheten zur Kindheit vorrückte, hierauf durch das Evangelium zur Jugend aufblühte und jetzt durch den Paraklet zur Reife gebracht wird [1], ist nur die Analyse des Begriffs der novissima. Man will sich das Letzte im Letzten durch die Ausscheidung alles dessen, was noch nicht das Letzte ist, worauf aber nur das Letzte folgen kann, recht klar machen. Je mehr aber so in den novissimi dies nach der Ansicht der Montanisten alles dem Ende sich näherte und zu ihm sich zuspitzte, um so concentrirter, potenzirter, intensiver wurde es. In allem, sagt Tertullian, macht das Spätere den Schluss, und das Nachfolgende überwiegt das Vorangehende. Diess ist ein allgemeines Gesetz wie für die menschliche Ordnung der Dinge, so auch für die göttliche und insbesondere in Ansehung der novissimi dies [2], in welchen ja auch die von Tertullian so oft erwähnte Weissagung des Propheten Joël über die Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch in Erfüllung gehen sollte. Je mehr in dieser Periode, in welcher tempus in collecto est, alles sich zusammenzieht und verschärft, um so mächtiger durchdringt der Geist das ganze Bewusstsein des Christen und erfüllt es mit seinem göttlichen, alles Dunkel erhellenden Inhalt. Es ist im Wesentlichen dasselbe Verhältniss zwischen den novissima und der in Beziehung auf sie sich äussernden Thätigkeit des Geistes, das wir auch schon in der Apokalypse vor uns sehen. Wie ihr Inhalt die in allen ihren einzelnen Momenten erfolgende grosse Weltkatastrophe ist, so ist der Verfasser das reine Organ der über ihn gekommenen göttlichen Begeisterung, auch er ist ἐν πνεύματι, d. h. im Zustand der Ekstase (1, 10). Der Inhalt der Apokalypse ist ein rein prophetischer und visionärer, wie auch bei den Montanisten ihre ekstatischen Zustände sowohl die Form der Prophetie als auch die der Vision hatten.

1) De virg. vel. c. 1.

2) De bapt. c. 13. Man vergl. auch die Praef. Act. Felic. et Perp. und Epiph. Haer. 48, 8. bei Schwegler Montan. S. 39.

Derselbe Geist, welcher von Anfang an das die Christen beseelende Princip war, und die prophetische Begeisterung und Ekstase in ihnen weckte, ist auch das Princip des Montanismus, und er wurde vielleicht nur deswegen jetzt vorzugsweise Paraklet genannt, weil er in der Noth und Bedrängniss der novissimi dies nicht blos der Führer in alle Wahrheit, sondern auch der Fürsprecher, Beistand und Trost aller derer sein sollte, in welchen er mit seiner überschwänglichen Macht waltete. In jedem Fall sollte der heilige Geist unter dem besondern Namen des Paraklet in seiner ganz besondern Bedeutung für diese letzte Weltperiode, in welcher der Montanist alles seinem Ende sich zudrängen sah, fixirt werden.

Die Sphäre seiner realen Bethätigung hat der Paraklet auf dem sittlichen Gebiet. Wie er in der prophetischen Ekstase in seiner ganzen Energie sich ausspricht, um in die Geheimnisse der Zukunft einzudringen und alle Dunkelheiten des Bewusstseins aufzuhellen, so dringt er auch mit aller Schärfe auf die sittlichen Forderungen des praktischen Christenthums. Der montanistische Paraklet ist, als der spiritus sanctus, ipsius disciplinae determinator, institutor novae disciplinae, der scharfe Geist einer ernsten sittlichen Strenge, der erklärte Feind alles Laxen und Indifferenten in sittlichen Dingen. Was er an sich ist, ist er nur dazu, um es auf dem sittlichen Gebiet zu verwirklichen. Wenn Tertullian alle Bestimmungen zusammenfasst, die zum Begriff des Paraklet gehören, so stellt er seine praktische Aufgabe voran. Er enthüllt die Schrift, läutert den Verstand, erhebt auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit, das Erste aber ist, als sein praktisches Ziel, dass er der Disciplin die rechte Richtung gibt [1]. Die Montanisten verschärften die christliche Disciplin durch mehrere eigenthümliche Gebote, wie namentlich ihre Xerophagien, die Verlängerung der dies stationum bis zum Abend, durch ihre Forderungen in Betreff der Ehe und des Märtyrerthums; der Grundgedanke aber, von welchem auch alles diess ausging, war, dass der Christ in den letzten Zeiten lebe und am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Wie dieser Gedanke theoretisch das Bewusstsein des Montanisten erfüllte, so musste er auch praktisch sein Verhalten bestimmen, und wie der, der nur noch in dem Einen Gedanken an das Ende der Welt lebte und in der ganzen

1) De virg. vel. c. 1.

ihn umgebenden Welt nur die Symptome der schon überall hereinbrechenden Weltkatastrophe sah, in seinem Innern mit der Welt völlig gebrochen haben musste, so konnte er auch praktisch nur darauf bedacht sein, diesen Bruch mit der Welt nach allen Beziehungen zu vollziehen und die Bande vollends aufzulösen, mit welchen er in seinem Fleische noch an die Welt gebunden war. Es ist sehr richtig bemerkt worden [1], dass der Montanismus in seinen sittlichen Forderungen nichts Neues aufstellte, dass er nur neu ist, sofern er reactionär ist, dass es sich zwischen den Montanisten und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die geschärfte Durchsetzung eines alten Gebotes, welches eben im Begriff war, ausser Uebung gesetzt zu werden, handelte, dass er in seiner Fasten- und Ehegesetzgebung nur die praktische Durchführung dessen beabsichtigte, was er als ewiges göttliches Gebot, als die alte, in beiden Testamenten niedergelegte Gesetzgebung erkannt hatte, allein diese reactionäre Tendenz hatte ihren Grund nur darin, dass der Montanist die Zeit, in welcher der Christ lebte, besser zu verstehen glaubte, sie als das erkannte, was sie war, als die letzte Zeit. Wie sehr musste aber dieses ursprüngliche, im Glauben an die Parusie Christi wurzelnde Bewusstsein des Christen schon geschwächt sein, wenn man es mit der Pflicht des Märtyrerthums so leicht nahm, dass ganze Gemeinden massenweise sich durch Geld von Verfolgungen loskauften, wenn die Bischöfe und Kleriker selbst es waren, welche diese Feigheit begünstigten und mit ihrem Beispiel vorangiengen? [2] Daraus ist zu schliessen, wie weit man auch sonst von der Strenge der alten Sitte schon abgekommen war. Die Kirche hatte sich schon mit der Welt befreundet. Die Richtung, von welcher der Montanismus ausging, ist daher mit Recht als eine reactionäre aufzufassen, er kämpfte mit aller Energie gegen die immer allgemeiner werdende Verweltlichung des Christenthums an, das Princip dieser Tendenz konnte aber nur darin liegen, dass er auf den ursprünglichen Standpunkt des christlichen Bewusstseins sich zurückstellte, in welchem dasselbe, im Glauben an die Parusie Christi und das nahe Ende der Welt, aller weltlichen Interessen sich entledigt hatte. Dieses letzte allen Vorschriften und Ermahnungen zu Grunde liegende Motiv

1) Ritschl, die Entstehung der altkath. Kirche 1. A. S. 513. 2. A. S. 497 f.
2) Tert. de fuga in persec. c. 11. 13.

blickt daher bei Tertullian immer wieder durch [1]. Es kommt besonders auch bei der Frage in Betracht, die hier erst an ihrer Stelle ist, wie sich der Paraklet zu dem in den Aposteln wirkenden Geist verhält? Der Paraklet will weder in dogmatischer noch sittlicher Beziehung etwas Neues einführen, er ist, wie Tertullian sagt, restitutor potius, quam institutor, und doch geht er selbst über Christus und die Apostel hinaus, was Christus und die Apostel noch für sittlich erlaubt erklärt hatten, kann der Paraklet der Schwachheit des Fleisches nicht mehr nachsehen. Es hat aber auch diess nur darin seinen Grund, dass je mehr die Welt ihrem Ende naht, die Schwachheit des Fleisches um so weniger geschont werden darf. Es muss vollends alles ausgerottet werden, was der Heiligkeit des Fleisches im Wege steht [2]. Der Geist kommt in der Zeit nach den Aposteln mit der strengeren Forderung nach, nicht wie wenn nicht auch schon die Apostel darauf hingezielt hätten, es ist nur von ihnen nicht so offen und unmittelbar geschehen, wie überhaupt nach Tertullians Ansicht mit der Strenge immer noch eine Milde verbunden ist, die sich nur aus Accommodation erklären lässt. Wie die Apostel, so accommodirt sich auch der Paraklet. Nach dem richtig verstandenen Sinn Christi hätte er auch die einmalige Ehe nicht gestatten sollen. Es ist nur Nachsicht, Accommodation zur menschlichen Schwachheit, dass er die Ehe, wie an sich hätte geschehen sollen, nicht ganz verbot. Nach dieser Ansicht ist die ganze Weltgeschichte eine fortgehende Accommodation, welcher zufolge das anfangs Zugelassene und Freigegebene in der Folge mehr und mehr beschränkt und wieder zurückgenommen werden muss. Was Moses befahl, weil es von Anfang an nicht so war, hat Christus aufgehoben, ebenso kann nun der Paraklet aufheben, was Paulus noch nachgesehen hat, wenn nur das, was nachher kommt, Gottes und Christi würdig ist. Würdig aber ist es Gottes und Christi, wie früher die Herzenshärtigkeit, nachdem ihre Zeit vorüber war, zu dämpfen, so jetzt die Schwachheit des Fleisches auszurotten, indem sich die Zeit jetzt schon enger zusammenzieht. Die Herzenshärtigkeit regierte bis Christus, die Schwachheit des Fleisches hatte solange ihre Zeit, bis der Paraklet zu wirken anfing, auf welchen das, was damals noch

1) Man vergl. z. B. Ad. ux. 1, 5.

2) De monog. c. 3. Caro docetur sanctitatem, quae et in Christo fuit sancta.

nicht getragen werden konnte, von dem Herrn verschoben wurde. Der Paraklet führt zwar nur aus, was an sich auch schon Christus und die Apostel wollten, weil er aber erst nach ihnen in seine Wirksamkeit eintrat, ist es ihm auch jetzt erst möglich, das, was früher noch nicht geschehen konnte, zu verwirklichen. Alles hat so überhaupt seine bestimmte Zeit. An sich hat das Fleisch, die sinnliche Seite des menschlichen Wesens, keine sittliche Berechtigung, was dem Fleisch eingeräumt wird, ist eine blosse Concession, die immer weniger an ihrer Stelle ist, je gespannter, schroffer, abstossender, der Natur der Sache nach, mit dem herannahenden Ende der Welt das Verhältniss von Geist und Fleisch werden muss. In demselben Verhältniss, in welchem die gegenwärtige Weltordnung sich auflöst, treten die beiden Principien, Geist und Fleisch, in der ganzen Weite ihres Gegensatzes auseinander. Das materielle Princip muss vor dem geistigen weichen und sich unbedingt ihm unterordnen, da es von Anfang an nur für den Zweck Raum in der Welt gewinnen sollte, dass das Geistige an ihm in seiner absoluten Macht sich bethätigen kann, es gleicht einem Walde, welchen man nur dazu wachsen lässt, um ihm am Ende die Axt an die Wurzel zu legen [1]. Der Standpunkt der Betrachtung ist immer wieder das Letzte, das Ende der Dinge, in welchem, was das Endliche als solches in seiner Endlichkeit ist, sich klar herausstellt. Der Paraklet ist daher selbst nichts anders, als der im Bewusstsein der Endlichkeit der Welt sich aus der Welt in sich selbst zurückziehende und in seinem Selbstbewusstsein seiner Macht über Fleisch und Welt sich bewusst werdende Geist. In diesem durch den Paraklet erhöhten Bewusstsein des Geistes von sich selbst verschwindet vor ihm jeder falsche Schein, mit welchem das Fleisch den Geist umgibt, und er sieht, der Welt entrückt, in klarer Anschauung die zeitliche Ordnung der Dinge, als eine an sich nichtige, schon jetzt in sich zusammenbrechen. Die Sittenlehre der Montanisten concentrirt sich somit in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst in der prophetischen Anschauung der Montanisten in sich selbst zusammenbricht, die Bande des Geistes und des Fleisches auf dieselbe Weise aufzulösen, wie die Welt in ihrer eigenen Selbstauflösung begriffen ist.

1) Tert. de exhort. castit. c. 6.

Je klarer, sobald die Grundanschauung des Montanismus richtig aufgefasst ist, das Wesen desselben sich durchschauen lässt, um so berechtigter erscheint seine Zusammenstellung mit dem Gnosticismus. Die Anschauungsweise des Einen ist so transcendent, wie die des Andern. Dem Montanisten, wie dem Gnostiker, liegt das eigentliche Wesen des Christenthums weit hinaus über Gegenwart und Wirklichkeit, nur richtet der Gnostiker seinen Blick in eine Vergangenheit zurück, in welcher alles erst seinen absoluten Anfang nimmt, der Montanist in eine Zukunft, in welcher alles sein Ende hat, und das Diesseitige vor dem Jenseitigen verschwindet. Christus ist dem Einen, wie dem Andern, das absolute Weltprincip, während aber der Gnostiker mit diesem Princip sein ganzes Weltentwicklungssystem construirt, hat es für den Montanisten nur eine die Welt destruirende Bedeutung. Christus ist als der erschienene Messias nur dazu da, um alles zu Ende zu bringen und die grosse Weltkatastrophe, durch welche die gegenwärtige Weltordnung in die künftige übergeht, herbeizuführen. Auch in den gnostischen Systemen ist Christus, als das den Weltentwicklungsprocess bestimmende Princip, der Wendepunkt, in welchem alles zurückgeht, damit das Ende mit dem Anfang sich zusammenschliesse; während aber hier alles einen unendlichen Verlauf hat, kann der Montanismus die letzte Katastrophe nicht rasch genug erfolgen lassen. Sobald Christus erschienen ist, und erscheinen soll er ja in der nächsten Zeit, ist die Welt an ihrem Ende, in ihm ist gleich anfangs die gegenwärtige Weltordnung principiell zur künftigen aufgehoben. Das letzte Ziel ist hier, wie dort, eine ἀποκατάστασις, in welcher die Principien sich auseinandersetzen und sich in ihrer Reinheit einander gegenüberstellen, in der Gnosis sind diese Principien Geist und Materie, im Montanismus Geist und Fleisch. So verschieden der Begriff ist, welchen die Gnostiker und die Montanisten mit dem Pneumatischen verbanden, so wollten doch beide die reinen Organe des geistigen Princips sein. Wie die Gnostiker sich vorzugsweise als die pneumatischen Naturen betrachteten und die übrigen Christen nur zur Stufe des psychischen Lebens rechneten, so wurde von den Montanisten der Unterschied der πνευματικοί und ψυχικοί geltend gemacht, um auf die, die sich nicht zu ihrer Lehre vom Paraklet bekannten, die katholischen Christen, mit Geringschätzung herabzu-

sehen. Beide stehen innerhalb desselben Gegensatzes, nur ist die Sphäre desselben bei den Montanisten weit beschränkter.

Weiss man, was der Montanismus ist, so hat die Frage nach den äussern Umständen seiner Entstehung nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Eigenthümlich ist ihm ja gerade diess, dass die Elemente, aus welchen er hervorging, schon von Anfang an vorhanden waren. Am wenigsten gibt seine angebliche Abstammung von Montanus irgend einen Aufschluss, und es ist daher kaum der Mühe werth, sich mit Neander über die zu ereifern, welche sogar die geschichtliche Existenz dieser apokryphischen Person in Frage stellen wollten. Es werden ja auch bei den ältesten griechischen Schriftstellern die Montanisten nicht unter diesem Namen aufgeführt, sondern nur nach der Localität, wo sie waren und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems erwarteten, Kataphrygen (οἱ κατὰ Φρύγας) genannt. Was man über Montanus sagen kann, ist nur, dass er neben den beiden bekannten Prophetinnen, Priscilla und Maximilla, und noch vor ihnen, als Prophet aufgetreten war [1]). Dass er sich selbst für Gott den Vater, oder den Paraklet, ausgegeben habe, hat nur darin seinen Grund, dass dem Charakter der Ekstase gemäss das redende Subject nicht der ekstatische Prophet war, sondern Gott selbst, oder der heilige Geist. Als geschichtliche Erscheinung tritt der Montanismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf, er zog die öffentliche Aufmerksamkeit seit dieser Zeit immer mehr auf sich, je tiefer die durch ihn angeregten Fragen sowohl in das praktische Leben überhaupt, als auch insbesondere in die Verhältnisse der sich bildenden kirchlichen Gemeinschaft eingriffen. Aus diesem Grunde kann seine Geschichte erst auf der den Erscheinungen, von welchen bisher die Rede war, gegenüberliegenden Seite weiter verfolgt werden [2]).

---

1) Auch in den Philosophumena wird er nicht eigentlich zum Sectenstifter gemacht, sondern nur gesagt 8, 19. S. 275: καί τινα πρὸ αὐτῶν (der Priscilla und Maximilla) Μοντανὸν ὁμοίως δοξάζουσιν ὡς προφήτην.

2) Das Obige über den Montanismus ist der wesentliche Inhalt meiner Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1851. S. 538 f.: das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen. Die Abhandlung enthält zugleich eine Kritik der neueren seit Neander und Gieseler über den Montanismus aufgestellten Ansichten. Die tiefer gehende Erforschung desselben hat erst mit Schwegler's Schrift: Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841, begonnen.

II. Der Gegensatz der katholischen Kirche.

1. Der dogmatische Gegensatz.

In der Gnosis und im Montanismus entwickelte das christliche Leben der ersten nachapostolischen Periode die reichste Fülle seiner Productivität und seine kräftigste Energie. Die Gnosis gibt den deutlichsten Beweis von der grossen weltgeschichtlichen Bedeutung, welche das Christenthum schon damals hatte; an ihr hauptsächlich zeigt es sich, welche mächtige Anziehungskraft das Neue in ihm auf das Geistigste ausübte, das jene Zeit in der heidnischen und jüdischen Welt in sich begriff. So verschiedenartige Elemente sie in sich enthielt, und so vielfach Hellenisches und Jüdisches in ihr mit einander verschmolzen war, es erhielt alles diess im Christenthum einen neuen gemeinsamen Mittelpunkt, von welchem aus in der grossen Zahl der gnostischen Systeme immer neue Combinationen der verschiedensten Art versucht wurden, in welchen es sich immer wieder um dieselbe Aufgabe handelte, die schon damals die denkendsten Geister beschäftigte, und auch in der Folge der wichtigste Gegenstand der christlichen Religionsphilosophie blieb, das Christenthum aus dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Weltanschauung zu begreifen. Nehmen wir mit der Gnosis den Montanismus zusammen, durch welchen gleichfalls ein neuer energischer Anstoss gegeben, und neue, nicht blos für das practische Leben, sondern auch für die Auffassung des Christenthums überhaupt wichtige Fragen angeregt wurden, so stellt sich uns in allen diesen Erscheinungen die geistige Bewegung jener Zeit, aber auch der unstete, gährungsvolle Zustand, in welchem so vieles durcheinander wogte, und in den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzte, in einem sehr anschaulichen Bilde vor Augen. Alle diese so weit auseinandergehenden Bewegungen machten eine Gegenwirkung nothwendig,

---

Auch NEANDER hat den Montanismus sehr einseitig aufgefasst und das Richtige hauptsächlich dadurch verfehlt, dass er durch die vagen Angaben über die Persönlichkeit des Montanus sich verleiten liess, den Charakter des Montanismus aus dem Naturelement der alten phrygischen Religion und der phrygischen Gemüthsart, wie sie sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus gezeigt habe, zu erklären. So oft diess noch immer nachgesprochen wird, so wird doch dadurch nur der richtige Gesichtspunkt von vorn herein verrückt.

wenn das Christenthum nicht seinen eigenthümlichen ursprünglichen Charakter verlieren sollte, es musste nicht nur gegen die transcendenten Speculationen der Gnostiker das practisch-religiöse, im unmittelbaren Bewusstsein sich aussprechende Interesse des Christenthums festgehalten, sondern sogar gegen die, jede Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung abschneidende chiliastische Schwärmerei der Montanisten überhaupt erst der Boden gewonnen werden, auf welchem das Christenthum festen Fuss in der Welt fassen konnte. Vor allem musste man also erst den einigenden Punkt haben, von welchem aus sowohl das Verwandte und mit sich Uebereinstimmende zusammengehalten, als auch allen heterogenen und excentrischen Richtungen ein gleichmässiges Gegengewicht entgegengesetzt werden konnte. Diess ist die Idèe der katholischen Kirche, welche, wie sie schon die Judenchristen und die Heidenchristen als eine höhere, über den Gegensätzen stehende Macht in einem gemeinsamen Interesse vereinigt hatte, so nun im Gegensatz gegen die Gnostiker und die Montanisten sich zum bestimmteren Bewusstsein entwickelte, und in immer weiterem Umfang zu einer festeren Gestaltung sich realisirte.

Der grosse, durch das ganze zweite Jahrhundert sich hindurchziehende, für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und der christlichen Kirche so wichtige Kampf mit der Gnosis war doppelter Art, sowohl dogmatisch als kirchlich. Die Gnosis hat, wie diess nach den Elementen, aus welchen sie hervorging, nichts anders sein konnte, im Ganzen einen dem Christenthum so fremdartigen Charakter, dass sie in jeder ihrer Formen in einen neuen Conflict mit dem Christenthum kommen musste. Der Gegensatz der beiden Principien mit dem darauf beruhenden Dualismus und dem gnostischen Widerwillen gegen alles Materielle, die Aeonenreihe, durch welche das Verhältniss Gottes mit der Welt vermittelt werden soll, aber an die Stelle des jüdisch-christlichen Begriffs einer freien Weltschöpfung die Lehre von einer Emanation der Welt aus Gott gesetzt wird, die Trennung des Weltschöpfers von dem Einen höchsten Gott, die Zusammenstellung Christi mit andern göttlichen Wesen, deren Gleichartigkeit nur als eine Beeinträchtigung der absoluten Würde Christi angesehen werden kann, der ganze Weltentwicklungsprocess, in welchen das Christenthum so hineinverflochten wird, dass die Thatsachen der durch Christus vollbrachten Erlösung

nicht nur ihre sittlich-religiöse Bedeutung, sondern sogar ihren geschichtlichen Charakter verlieren mussten, alles diess bildete einen sehr entschiedenen Gegensatz zu der Grundanschauung des christlichen Bewusstseins. So unentwickelt auch damals noch das christliche Dogma war, das hauptsächlich erst im Gegensatz gegen die Gnosis seine genauere Bestimmung und Fixirung erhielt, so konnte doch gleich anfangs jeder gnostischen Lehre eine christliche Antithese gegenübergestellt werden. Auf der andern Seite hatte aber die Gnosis auch wieder so viel dem Christenthum Verwandtes und mit ihm Uebereinstimmendes, und sobald einmal das Christenthum unter den höheren Ständen sich weiter verbreitet hatte, lag für jeden Gebildeten und in die herrschenden Ideen der Zeit Eingeweihten die Aufforderung, dieselbe Frage, mit deren Lösung die Gnostiker sich beschäftigten, auch sich selbst zu beantworten, so nahe, dass das Verhältniss des Christenthums zur Gnosis keineswegs nur ein feindliches und abstossendes sein konnte. Die Stellung der Kirchenlehrer zur Gnosis war daher überhaupt eine verschiedene.

Am wenigsten konnten diejenigen, die in demselben Ideenkreise lebten, aus welchem die Gnosis selbst in ihren bedeutendsten Häuptern hervorgegangen war, nur als Gegner derselben auftreten. Alexandrien, das Vaterland der Gnosis, ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anders sein wollte, als eine christliche Gnosis. Clemens und Origenes stehen den Gnostikern am nächsten. Indem sie die γνῶσις über die πίστις stellten, und beide in ein so immanentes Verhältniss zu einander setzten, dass die eine nicht ohne die andere sein kann, das Wissen nicht ohne den realen Inhalt des Glaubens, und der Glaube nicht ohne die Erhebung seines Inhalts in die Form des Wissens, stellten sie sich auf denselben Standpunkt mit den Gnostikern, um mittelst alles dessen, was die Zeitphilosophie darbot, das Christenthum in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen und seinen Inhalt in das denkende Bewusstsein aufzunehmen. Clemens namentlich ist von der Idee des Absoluten, als dem wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins, so durchdrungen, dass er, wie die Gnostiker, die höchste Aufgabe seiner Gnosis darin erkennt, sich vom Endlichen zum Absoluten zu erheben, nur mit dem Unterschied, dass er den Process, in welchem die Gnostiker im Zusammenhang mit der ganzen Weltentwicklung alles Pneumatische

in das Absolute, oder das Pleroma, zurückkehren liessen, aus der realen Welt in das wissende Subject selbst verlegt. Wie die Welt und das Naturleben im Cyklus der Siebenzahl sich bewegt, sagt Clemens, so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hindurch zu seinem absoluten Ziel. Worauf auch die Hebdomas sich beziehen mag, sei es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimmten Perioden ihren Ruhepunkt erreicht, seien es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung gezählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelligibeln Welt nahe ist, Ogdoas genannt werden, in jedem Fall muss der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde sich hindurcharbeiten. Desswegen werden sieben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Tagen das Werdende zur Vollendung kommt. Die vollkommene Aneignung aber ist der durch das Gesetz und die Propheten gewonnene gnadenreiche Glaube an das Evangelium und die durch vollkommenen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurückgibt. Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David sagt (Ps. 15, 1), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche, in welcher die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind [1]. Auf dieser höchsten Stufe realisirt sich dem Gnostiker im Sinne des Clemens die höchste Aufgabe seiner Gnosis, oder des Christenthums, als der absoluten Religion, auf doppelte Weise, sowohl theoretisch als practisch, theoretisch dadurch, dass er die auf unendlich vielen Punkten zerstreuten Theile des gleichsam zerstückelten Leibes der Wahrheit in ihrer Einheit zusammenschaut, denn wer das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit [2], practisch in einer völlig affectlosen Richtung des ganzen Sinns und Lebens auf das Absolute, um seinem Lehrer, dem Logos, in der Affectlosigkeit ähnlich zu werden, denn der Logos Gottes ist rein geistig, wesswegen das Bild des Geistes allein im Menschen gesehen wird, und der gute Mensch ist der Seele nach

1) Strom. 6, 16. 7, 10. 4, 25. 6, 14.
2) Strom. 1, 13.

Gott ähnlich und göttlich gestaltet, und Gott hinwiederum menschenähnlich, denn die charakteristische Form eines jeden ist der Geist[1]). Alles, was das Christenthum wesentlich ist, ist dem Gnostiker des Clemens in der Idee des Logos enthalten. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, wie das Urwesen der Gnostiker, in seinem abstracten Ansichsein schlechthin unerkennbar ist, ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und practisch sich realisirt, die Idee des Logos macht aber sosehr den substanziellen Inhalt des Christenthums aus, dass auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, sein geschichtlicher Charakter sich in das Doketische verliert. Wie der gnostische Christus ein sosehr der Aeonenwelt angehörendes Wesen ist, dass er mit der materiellen sinnlichen Welt in keine unmittelbare Berührung kommen kann, so ist der Logos des Clemens viel zu erhaben und transcendent, als dass er in die volle Realität einer wahrhaft menschlichen Existenz eingehen könnte. Hat doch Clemens selbst seinen Doketismus ziemlich unverhüllt ausgesprochen, wenn er von der menschlichen Erscheinung Christi den Ausdruck gebrauchen konnte, der Logos habe die Maske eines Menschen angenommen und im Fleische bildlich gestaltend das heilbringende Drama der Menschheit aufgeführt[2]). Wie Clemens den Dualismus der Gnostiker nicht theilte, so konnte er mit ihnen auch in der Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott nicht übereinstimmen, die monotheistische Form der Gnosis, wie wir sie in den Homilien finden, lag ihm am nächsten, auch er identificirte Judenthum und Christenthum, nur nicht auf dieselbe Weise, wie die Homilien, durch Annahme falscher Zusätze in den Schriften des Alten Testaments, sondern ächt alexandrinisch vermittelst der allegorischen Erklärungsweise, von welcher Clemens und Origenes den ausgedehntesten Gebrauch machten. Die Hauptsache ist dem Clemens die vor dem Herrn empfangene Schrifterklärung, oder der kirchliche Kanon der Harmonie und Zusammenstimmung des Gesetzes und der Propheten mit dem durch die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente[3]). Die allegorische Erklärung hat somit die Aufgabe, die vollkommene Identität des Alten und Neuen Testaments nachzu-

1) Strom. 6, 9.
2) Coh. ad gent. c. 10.
3) Strom. 6, 15.

weisen, dieser Zweck wird auch durch sie so vollständig erreicht, dass das Christenthum wesentlich nur das enthüllte Judenthum ist. Da die Allegorie nie etwas blos Willkürliches und Subjectives sein will, so betrachtete auch Clemens sie als etwas Ueberliefertes, und wie die Gnostiker auf eine bestimmte Auctorität zurückzugehen pflegten, von welcher sie ihre Lehre als Geheimlehre empfangen haben wollten, so berief sich auch Clemens auf seine Gewährsmänner, aus deren Hand ihm seine wesentlich in der Erforschung des allegorischen Schriftsinns bestehende Gnosis durch geheime Tradition zugekommen sein sollte [1]. Bei so vielfachen Berührungspunkten zwischen der Lehre der Alexandriner und der Gnosis ist um so grösseres Gewicht darauf zu legen, dass im Gegensatz gegen den gnostischen Fatalismus und Naturalismus Clemens und Origenes um so mehr das Princip der durch sittliches Streben sich bethätigenden Willensfreiheit festhielten. Aber gerade die Idee der Freiheit gibt uns, wenn wir an ihr von Clemens zu Origenes fortgehen, nur einen neuen Beweis davon, auf welchem tiefen Grunde die Verwandtschaft der alexandrinischen Anschauungsweise mit der gnostischen beruht, und wie jene Zeit doch immer nur ein der Gnosis analoges System aufstellen konnte, sobald sie ihre Anschauungen nicht blos in der bunten Mannigfaltigkeit der Stromata, sondern in der Einheit eines in sich geschlossenen Ganzen darlegen wollte. Im System des Origenes hängt alles an der Idee der Freiheit. Die Freiheit ist das Princip des Sittlichen. Es ist daher nicht der metaphysische Standpunkt der Gnostiker, auf welchen sich Origenes stellt, sondern der sittliche, das System selbst aber nimmt gleichwohl denselben Gang mit den gnostischen Systemen. Um die Idee des sittlich Guten auf keine Weise zu verletzen, nahm Origenes an, dass die von Gott geschaffenen Geister ursprünglich darin einander vollkommen gleich waren, dass sie dieselbe Freiheit des Willens zum Guten und Bösen hatten. Jeder Unterschied in der Welt hat seinen Grund in der Freiheit, in dem verschiedenen Gebrauch, der von ihr gemacht wird, die materielle Welt selbst ist erst in Gemässheit dessen entstanden, was die Freiheit der geistigen Subjecte schon in der höheren Welt zur Folge gehabt hat. Da mit dem Princip der Freiheit nicht nur die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, sondern auch

1) Strom. 1, 1.

die Wirklichkeit des Bösen keiner weitern Erklärung bedarf, so ist auch in dem System des Origenes, wie in den Systemen der Gnostiker, das Hauptmoment der Entwicklung die platonische Idee eines Falls der geistigen Wesen aus der höhern Welt in die materielle, nur ist die ganze Entstehung und Organisation der Welt durch die auf dem Princip der Freiheit beruhende Idee des Sittlichen bedingt. Die materielle Welt ist nach der sittlichen Weltanschauung des Origenes als ein Strafort für die gefallenen Geister zu betrachten, deren jeder in seiner materiellen Umhüllung an diejenige Stelle des Weltganzen gesetzt worden ist, welche er durch sein sittliches Verhalten in der intelligibeln Welt sich verdient hat. Wie es aber einen Abfall gibt, so gibt es auch eine Rückkehr, und da mit demselben Anfang in dem Princip der Freiheit immer auch wieder dieselbe Möglichkeit der aus ihm entspringenden Folgen gegeben ist, so gibt es in dem steten Wechsel von Abfall und Rückkehr auch einen unendlichen Kreislauf endlicher Welten. Gott selbst ist, so betrachtet, nur die der Welt immanente Idee der moralischen Weltordnung, sofern die guten und bösen Handlungen ihrer sittlichen Beschaffenheit nach ihre bestimmte, durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bedingte Folge haben, wodurch allein in die unendliche Vielheit der in ihrer Freiheit nach so verschiedenen Richtungen auseinandergehenden geistigen Individuen auch wieder eine innere Einheit kommt, eine sie zusammenhaltende, und zur Einheit verknüpfende Ordnung. Geist und Materie stehen zwar bei Origenes in einem andern Verhältniss zu einander als bei den Gnostikern, wenn aber nach Origenes nur Gott reiner, immaterieller Geist im absoluten Sinne ist, und in den gefallenen Geistern, in welchen das Feuer des Geistes zur Seele erkaltet, die nach Maassgabe des Falls nachlassende geistige Kraft der materiellen Umhüllung und des bestimmenden Einflusses der Materie sich nicht erwehren kann, so kommt auch bei Origenes in letzter Beziehung alles auf den Gegensatz von Geist und Materie zurück. In jedem Falle sehen wir uns in derjenigen Lehre, an welcher in der Folge das genauer fixirte dogmatische Bewusstsein den grössten Anstoss genommen hat, in der Lehre von der Präexistenz und dem Fall der Seelen, in einen der Gnosis ganz verwandten Ideenkreis versetzt. Dem positiven Inhalt des geschichtlichen Christenthums droht auch hier, wie insbesondere auch an der so sichtbar zum Doketismus sich hinneigenden

Christologie des Origenes zu sehen ist, dieselbe Gefahr der Auflösung in allgemeine speculative Ideen, und es ist somit klar, dass von dieser Seite aus nie eine die Gnosis mit Erfolg bekämpfende Opposition hätte ausgehen können [1]).

Ganz anderer Art war das Verhältniss, in welchem die beiden abendländischen Kirchenlehrer Irenäus und Tertullian zur Gnosis standen. Bei ihnen begegnet uns erst die in das Wesen der Gnosis tiefer eindringende christliche Polemik, aber auch sie konnten das Ziel ihres Strebens nicht sowohl auf dem dogmatischen, als vielmehr nur auf dem kirchlichen Wege erreichen. So scharfsinnig und treffend grossentheils die Argumente sind, durch welche die beiden Kirchenlehrer die einzelnen Lehren der Gnostiker und die ganze, ihren Systemen zu Grunde liegende Anschauungsweise zu widerlegen suchten, so führte doch diese Art der Polemik nur zu einem philosophischen und dialektischen Streit, welcher nie ein festes Resultat zur Folge haben konnte. Je mehr das Christenthum in der Auffassung der Gnostiker seinen eigenthümlichen Charakter verlor, um so mehr kam es darauf an, sich ihnen gegenüber auf einen Standpunkt zu stellen, von welchem aus das specifisch christliche Interesse mit aller Entschiedenheit geltend gemacht werden konnte. Es musste vor allem die dem Wesen des Christenthums überhaupt widerstreitende Tendenz der Gnosis aufgedeckt werden. Einen solchen Punkt traf Tertullian, wenn er in seiner Polemik gegen Marcion hauptsächlich auch die Consequenzen des gnostischen Doketismus klar vor Augen stellte. Wenn Christus, sagt Tertullian, seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, dass auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, dass er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, es ist alles nur Schein. Auch das Leiden Christi verdient dann keinen Glauben, denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen der Apostel zum Fundament des Evangeliums macht [2]). Das Christenthum hat also, wenn es nichts anders ist, als was es nach der Ansicht der Gnosis sein soll, keine objective ge-

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 502 f. Theol. Jahrb. 1846. S. 81 f.
2) Adv. Marc. 3, 8.

schichtliche Realität, die Gnosis verwandelt seine Thatsachen in etwas blos Scheinbares, Vorgestelltes, rein Subjectives. Diese dem geschichtlichen Charakter des Christenthums so widerstreitende Tendenz konnte die Gnosis nur desswegen haben, weil sie selbst etwas ganz anderes war als das Christenthum. Ein Hauptmoment der Polemik der beiden Kirchenlehrer gegen die Gnosis ist daher auch diess, dass sie der Gnosis ihren heidnischen Ursprung entgegenhielten. Sie behaupteten nicht nur, sondern suchten auch im Einzelnen nachzuweisen, dass die Gnostiker alles, was ihre Systeme enthalten, theils aus den Theogonien der alten griechischen Dichter, theils aus den Systemen der Philosophen entlehnt haben, nur die Namen haben sie verändert, in Ansehung der Sache selbst aber sei in allem demjenigen, was sie für ihre eigene geheimnissvolle Weisheit ausgeben, nichts zu finden, was nicht auch schon von Thales und Anaxagoras, von Heraklit und Empedokles, von Demokrit und Epikur, von Pythagoras und Plato gelehrt worden sei. Daher das Dilemma, in welchem Irenäus das Resultat seiner Beweisführung zusammenfasst: entweder haben die heidnischen Dichter und Philosophen, mit welchen die Gnostiker so genau übereinstimmen, die Wahrheit erkannt oder nicht, haben sie sie erkannt, so ist es überflüssig, dass der Erlöser in die Welt gekommen ist, haben sie sie aber nicht erkannt, so sieht man nicht, wie sich die Gnostiker einer so hohen Erkenntniss rühmen können, da sie in ihr nur mit denen übereinstimmen, welche Gott nicht kennen [1]. Je bestimmter man durch diese Bestreitung der Gnosis des Verhältnisses sich bewusst wurde, in welchem nicht blos die Gnosis, sondern auch die griechische Philosophie zum Christenthum stand, um so natürlicher war es, dass dieselbe Opposition auch gegen die Philosophie selbst, als die Quelle der Gnosis, sich richtete. Wie ganz anders urtheilten diese Kirchenlehrer, namentlich der auch hier den extremsten Ausdruck seiner Ansicht nicht scheuende Tertullian, wenn wir sie mit den Alexandrinern vergleichen, über den Werth der Philosophie? Sie sahen in ihr nur einen Widerspruch mit dem Christenthum, einen unversöhnlichen Gegensatz, und sprachen es offen als Grundsatz aus, dass Philosophie und Christenthum nichts mit einander gemein haben können. Betrachteten die Alexandriner den Glauben nur als die Grundlage und

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 486 f. 469 f.

Vorstufe, von welcher aus erst der den Glauben selbst vollendende Fortschritt zum Wissen geschehen musste, so wollten dagegen sie sosehr nur bei dem schlechthinigen Glauben stehen bleiben, dass sie jedes über ihn hinausgehende Wissensinteresse als eine Beeinträchtigung seiner Reinheit von sich wiesen [1]). Da die Philosophie selbst die verschiedenen Ansichten und Meinungen, in welche sie sich in ihren Schulen und Secten theilte, Häresen nannte, so hatte man aus ihr schon den bezeichnenden Namen aufgenommen, welchen man nun allem, worin man nur eine dem christlichen Bewusstsein widerstreitende Lehrbestimmung sehen konnte, zu geben pflegte. Man glaubte so alles Recht zu haben, sie als die Mutter alles Häretischen zu betrachten. Je entschiedener auf diese Weise, im Gegensatz zu der Gnosis und der Philosophie, das christliche Bewusstsein sich in sich erfasste und fixirte, seinen specifischen Inhalt festhielt, und alles Fremdartige von sich abwehrte, um so energischer wurde die von dieser Seite ausgehende Opposition. Und doch konnte man auf diesem Wege noch zu keinem festen Resultat gelangen. So sehr man auch mit dem Gegner sich auseinanderzusetzen suchte, man theilte mit ihm noch ein Gebiet, auf welchem der Kampf nur in ein neues Stadium seiner Entwicklung eintrat. Man sollte denken, der Streit mit den Gnostikern über das, was als wahre christliche Lehre gelten soll oder nicht, hätte nicht leichter und einfacher entschieden werden können, als durch die von beiden Theilen anerkannten apostolischen Schriften. Allein, wenn auch die Gegner die Auctorität solcher Schriften nicht verwarfen, so beschränkten sie sie doch auf verschiedene Weise, indem sie, wie sie überhaupt verschiedene Principien unterschieden, nicht alles in den Schriften für gleich göttlich und glaubwürdig hielten; noch mehr aber konnte man, auch wenn man über die Schriften im Ganzen einig war, über den Sinn derselben sehr verschiedener Ansicht sein, und es stand so, indem jeder Theil die Schriften nur nach seiner Weise erklärte, auch auf

---

1) Tert. de praescr. haer. c. 7: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debemus.

diesem Boden nur Meinung gegen Meinung. Machten beide Theile mit gleichem Rechte die Schrift für sich geltend, so konnte der Streit über die Schrift selbst nur durch ein anderes, über der Schrift stehendes Princip entschieden werden. Welches Princip sollte aber diess sein? Es ist hier der Punkt, wo in dem Entwicklungsgang der ihrer Idee erst sich bewusst werdenden katholischen Kirche ein neuer bedeutungsvoller Act erfolgte. Im Streite mit den Gnostikern wurde der Tradition zuerst die Stellung zur Schrift gegeben, die sie seitdem im Lehrsystem der katholischen Kirche stets behauptet hat. Das ganze Dasein des Christenthums beruhte zu einer Zeit, in welcher der Kanon der als apostolisch geltenden Schriften noch so wenig fixirt war, auf Tradition, was aber die Tradition principiell ihrem Begriffe nach war, lernte man erst, als man es mit Gegnern zu thun hatte, gegen welche man sich nicht behaupten konnte, ohne sich auf einen, über die Schrift zurückgehenden und über ihr stehenden Standpunkt zu stellen. In den innersten Mittelpunkt der Sache, um welche es sich hier handelt, versetzt uns Tertullian, der hier besonders bedeutendste Vorkämpfer der katholischen Kirche, wenn er aus der ohne Zweifel oft genug gemachten Erfahrung der völligen Erfolglosigkeit eines auf der blossen Grundlage der Schrift geführten Streits die Folgerung zog: *ergo non ad scripturas provocandum est.* Man dürfe sich nicht auf einen Kampfplatz begeben, auf welchem der Sieg selbst im besten Falle immer zweifelhaft bleibe. Wenn auch in einem solchen Streite beide Theile sich das Gleichgewicht halten, so erfordere doch die Sache an sich, dass vor allem die Frage aufgestellt werde, wer den rechten Glauben habe, wem die Schrift gehöre, von wem und durch wen und wann die Lehre, durch die man zum Christen wird, überliefert worden sei. Wo sich zeige, dass die Wahrheit der Lehre und des christlichen Glaubens ist, da werde auch die Wahrheit der Schrift und Schrifterklärung und aller christlichen Traditionen sein [1]. Um aber auf den Punkt zu kommen, an welchem die ganze Wahrheit des Christenthums hängt, darf man nur auf dem Wege zurückgehen, auf welchem das Christenthum zu uns gekommen ist. Der erste Prediger der christlichen Wahrheit ist Christus, nach ihm sind es die Apostel, die schon durch ihren Namen als apostoli, oder missi, das Princip ausdrücken,

1) De praescr. haer. c. 19.

an das man sich zu halten hat. Hat Christus die Apostel zum Predigen ausgesandt, so sind keine andere Prediger anzuerkennen, als die von ihm eingesetzten, weil niemand den Vater kennt, als der Sohn und wem ihn der Sohn offenbart, und Andern hat er ihn nicht geoffenbart, als den Aposteln, die er aussandte zu predigen eben das, was er ihnen geoffenbart hat. Was sie aber gepredigt haben, oder was ihnen Christus geoffenbart hat, kann nicht anders erkannt werden, als durch die Gemeinden, welche die Apostel sowohl durch das lebendige Wort ihrer Predigt als durch die nachher hinzukommenden Briefe gestiftet haben. Verhält es sich nun so, so steht auch fest, dass die Lehre, welche mit dem Glauben der apostolischen Stamm- und Muttergemeinden übereinstimmt, für wahr zu halten ist, weil sie ohne allen Zweifel das in sich begreift, was die Gemeinden von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat. Jede andere Lehre fällt voraus der Lüge anheim, sofern sie gegen die Wahrheit der Gemeinden, der Apostel, Christi und Gottes ist. Das Zeugniss oder Kriterium der Wahrheit ist daher die apostolische Tradition, oder die Uebereinstimmung mit der Lehre der apostolischen Gemeinden [1]). Es liegen hierin schon alle zum Begriff der Tradition gehörenden Momente. Die Tradition hat ihrem Begriff nach eine vermittelnde Bedeutung, sie bewegt sich zwischen zwei mehr oder minder auseinander liegenden Punkten, um Vergangenheit und Gegenwart für das Bewusstsein zu vermitteln. Soll die Tradition die Wahrheit der christlichen Lehre bezeugen, so muss sie darüber Gewissheit geben, dass die Lehre, die einer spätern Zeit als die christliche gilt, mit der ursprünglichen Lehre Christi eine und dieselbe ist. Es versteht sich zwar von selbst, dass die wahre christliche Lehre keine andere sein kann, als die von Christus verkündigte und von den Aposteln überlieferte, aber welche Lehre ist die von den Aposteln überlieferte und von Christus verkündigte? Es kommt nicht blos auf den Anfang an, an welchem freilich alles hängt, sofern, wie Tertullian sagt, *omne genus ad originem suam censeatur necesse est,* auch nicht blos auf das, was dazwischen liegt, sondern das Dritte, was dazu gehört, ist, dass man von dem Punkt ausgeht, von welchem aus man allein auf das

1) De praescr. haer. c. 21: Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa, hoc est testimonium veritatis.

Ursprüngliche zurückkommen kann. In dieser Beziehung verweist Tertullian auf die apostolischen Gemeinden als diejenigen, welche, die wahre Lehre Christi enthalten. Da es aber nicht blos Eine apostolische Gemeinde gibt, sondern mehrere, so kann nur das als die wahre Lehre angesehen werden, worin die sämmtlichen apostolischen Gemeinden übereinstimmen [1]), und es sind somit drei Momente, welche gleich wesentlich den Begriff der Tradition bestimmen, der Ursprung von Christus, die Vermittlung durch die Apostel und die Uebereinstimmung der Gemeinden. Jedes dieser drei Momente setzt die beiden andern voraus; ohne die Uebereinstimmung der Gemeinden weiss man nicht, wovon man ausgehen soll, ohne den Ursprung von Christus fehlt die principielle Einheit des Ganzen, ohne die Vermittlung durch die Apostel kann die Gegenwart nicht mit der Vergangenheit sich zur Einheit zusammenschliessen. Diese drei Momente zusammen geben der christlichen Lehre, sofern sie auf der Tradition beruht, den Charakter der objectiven Wahrheit. Im Begriff der Tradition liegt es, dass sie eine schlechthin gegebene, und ursprünglich durch göttliche Offenbarung mitgetheilte ist. Was nicht mit ihr übereinstimmt und mehr oder minder von ihr abweicht, ist daher nur eine subjective Meinung, etwas menschlich Willkürliches, oder eine Häresc. Häretiker sind die, die als Einzelne einer als katholisch geltenden Mehrheit gegenüberstehen, und ihre selbstgemachte oder selbstgewählte Wahrheit höher achten als die objective Wahrheit der katholischen Lehre [2]). Im Gegensatz gegen das Häretische besteht das Katholische in einer Uebereinstimmung in der Lehre, durch welche jede willkürliche Verschiedenheit der Meinungen ausgeschlossen ist. Um dieser Uebereinstimmung sich bewusst zu werden, fasste man die Lehren, die hauptsächlich als der Ausdruck der gemeinsamen Ueberzeugung angesehen werden sollen, in kurzen Sätzen zusammen, die positiv aussprachen, was die

1) Die Uebereinstimmung ist das Kriterium des gemeinsamen apostolischen Ursprungs: Omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio. Tert. de praescr. haer. c. 20. Vergl. c. 28: quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.

2) De praescr. haer. c. 37: haeretici — Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt.

Antithese der Gegner verneinte. Es sind diess die *regulae fidei*, auf welche schon Irenäus und Tertullian in ihrer Widerlegung der Gnostiker sich beriefen, die ersten Versuche einer symbolischen Fixirung des Lehrbegriffs, welche, wie die spätern Glaubenssymbole, durch den Widerspruch der Gegner hervorgerufen wurden [1]. Da das zweite der genannten drei Momente es ist, das die beiden andern vermittelnd zusammenhält und verknüpft, so ist dieses eigentlich das wichtigste, und das Element, in welchem sich die Tradition bewegt. Nur durch die Vermittlung der Apostel konnte die von Christus ausgegangene Wahrheit die übereinstimmende Lehre der sämmtlichen christlichen Gemeinden werden, sind aber die Apostel selbst nur als Ueberlieferer der Lehre Christi zu betrachten, so sind sie selbst nur das erste Glied einer im Laufe der Zeit immer weiter sich ausdehnenden Reihe. So wichtig daher auch die apostolische Stiftung der Gemeinden ist, so kommt doch ebensoviel darauf an, zu wissen, welche Nachfolger die Apostel gehabt haben, ob die Lehre Christi auch durch die folgenden Glieder ebenso ächt und unverfälscht von Hand zu Hand weiter gegeben worden ist, als sie selbst sie aus der Hand der Apostel empfangen hatten. Zogen die Gnostiker schon die traditionelle Auctorität der Apostel durch die Behauptung in Zweifel, dass die Apostel selbst nicht alles gewusst, oder wenn sie es auch wussten, nicht allen alles mitgetheilt haben, beriefen sie sich in dieser Beziehung auf den im Galaterbrief erwähnten Streit der beiden Apostel und die ernsten Worte, mit welchen Paulus selbst den Petrus wegen seiner Lehre getadelt hatte [2], so musste der Traditionsbeweis um so verdächtiger werden, je länger die Reihe der vermittelnden Glieder wurde. Nur um so grösseres Gewicht legten aber die Kirchenlehrer eben darauf, und mit allem Nachdruck machten sie geltend, dass nur in ihrer Mitte eine in ununterbrochener Reihe fortgehende Succession solcher aufzuweisen sei, welche die von den Aposteln her überlieferte Lehre mit derselben Treue unter sich bewahrt haben [3]. Die Nachfolger der

1) Iren. 1, 10. 3, 4. Tert. de praescr. haer. c. 13. Adv. Prax. c. 2. de virg. vel. 1.

2) De praescr. haer. c. 22.

3) De praescr. haer. c. 32: Edant origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui

Apostel sind die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel sind sie die Träger der apostolischen Tradition, dieselbe Bedeutung, welche die Tradition in der Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche hat, hat demnach auch der Episcopat. Ist die Tradition das substanzielle Element der katholischen Kirche, das Princip, das sie bei aller Erweiterung ihres Umfangs zur Einen apostolischen Kirche macht, so ist es der Episcopat, in welchem die Tradition selbst erst ihre concrete Realität erhält. Am Begriffe des Episcopats entwickelt sich daher die weitere Geschichte der katholischen Kirche, um aber diesem Gange zu folgen, muss man vor allem wissen, was überhaupt der Episcopat ist, und woher er seinen Ursprung genommen hat. Es wird sich zeigen, dass es sich mit dem Episcopat auf dieselbe Weise verhält, wie mit der Tradition, dass dasselbe Einheitsinteresse, das im Gegensatz gegen die Gnosis die Idee der katholischen Kirche hervorrief und sie in der Form der Tradition realisirte, auch im Episcopat fortwirkte und in ihm erst der katholischen Kirche ihre feste Consistenz gab.

2. Der hierarchische Gegensatz.

Wären die Bischöfe in dem Sinne Nachfolger der Apostel, in welchem die kirchliche Tradition sie dafür hält, so wäre die Frage über den Ursprung des Episcopats sehr einfach zu beantworten, allein die Bischöfe sind in keinem Falle die unmittelbaren Nachfolger der Apostel, und älter als der ἐπίσκοπος im eigentlichen Sinne sind die πρεσβύτεροι und διάκονοι. Dass neben den Aposteln Presbyter an der Spitze der ersten christlichen Gemeinden standen, scheint die Apostelgeschichte nach der Analogie der jüdischen Synagoge, als sich von selbst verstehend, vorauszusetzen. Bei der jerusalemischen Gemeinde spricht sie nur von der Einsetzung der διάκονοι, welche auf den Antrag der Apostel für das entstandene Bedürfniss einer besonderen Armenpflege gewählt wurden (6, 1), die Presbyter hatte demnach die Gemeinde zuvor schon, bei den auswärtigen Ge-

tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. Perinde utique et ceterae exhibent, quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Vergl. c. 36. Irenäus Adv. haer. 3, 2, 2. 3, 3, 1. 2. 4, 26, 2.

meinden dagegen wird als das erste, was die Apostel zu ihrer ersten Einrichtung thaten, die Einsetzung von Presbytern erwähnt (Apostelgesch. 14, 23). Es ist nichts natürlicher, als die Annahme, dass die Apostel, wenn sie eine christliche Gemeinde stifteten, auch die ersten Einrichtungen zu ihrer Organisation trafen, nur kann man sich, auch wenn man weit entfernt ist, zu meinen, es müsse die ganze Verfassung der Kirche eine apostolische Institution sein, nicht genug hüten, dass man nicht mehr voraussetzt, als der Natur der Sache nach vorausgesetzt werden kann. Bedenkt man, wie schwach die ersten Anfänge der ersten christlichen Gemeinden waren, aus wie wenigen Mitgliedern sie bestanden, wie beschränkt waren die Stifter der Gemeinden, selbst wenn sie schon einen vollständigen Organisationsentwurf in sich getragen hätten, in der Wahl ihrer Anordnungen? Waren es nur wenige Familien, welche die erste Grundlage einer sich bildenden christlichen Gemeinde ausmachten, oder wohl auch nur eine einzige, so gab es sich von selbst, dass die Familie, an welche als den Grundstamm die übrigen sich anschlossen, ein überwiegendes Ansehen erhielt und von ihr die Leitung des Ganzen ausging. Diess sind die ἀπαρχαὶ, von welchen nicht blos in dem ersten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier (K. 42), sondern auch schon in dem ersten Briefe des Apostels an dieselbe Gemeinde (16, 15. 16) die Rede ist. Die Apostel haben, sagt Clemens, als sie auf dem Lande und in den Städten das Evangelium verkündigten, ihre Erstlinge (ἀπαρχὰς), d. h. die, welche zuerst den christlichen Glauben angenommen hatten, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν eingesetzt. Die ἐπίσκοποι stehen hier neben den διάκονοι, wie auch im Briefe an die Philipper 1, 1 die an der Spitze der Gemeinde Stehenden als ἐπίσκοποι und διάκονοι bezeichnet werden, und überhaupt die ἐπίσκοποι da, wo wir sie zuerst finden, indem auch von ihnen, wie von den διάκονοι und πρεσβύτεροι, in der Mehrheit die Rede ist, nur dieselbe Bedeutung wie die πρεσβύτεροι haben können [1]). Die beiden Namen bezeichnen dieselben Personen, je nachdem sie als die Häupter und Vertreter der Gemeinde, oder als die das Ganze überwachenden Aufseher betrachtet wurden. Wie auf diese Weise die ἐπίσκοποι

1) Vergl. Apostelgesch. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7. 1 Tim. 3, 1—8. 1 Petr. 5, 2. 3.

mit den πρεσβύτεροι zusammenfallen, so scheint auch die διακονία das ursprüngliche Element des christlichen Gemeindeamts zu enthalten. Als ἐπισκόπους und διακόνους setzten die Apostel jene Erstlinge ein, wie Clemens sagt, nicht sowohl für die, die schon glaubten, als vielmehr für die, die erst zum Glauben bekehrt werden sollten. Scheint so eine διακονία in demselben Sinne gemeint zu sein, in welchem der Apostel Paulus von dem Hause des Stephanas, als der ἀπαρχὴ von Achaia, rühmt, dass die Mitglieder desselben die διακονία für die Christen übernommen haben, so kommt dagegen in Betracht, dass in dem Brief des römischen Clemens die διάκονοι neben den ἐπίσκοποι genannt sind. Wenn daher überhaupt in der διακονία, von welcher der Apostel spricht, etwas Gemeindeleitendes liegt, so kann es nur alles zusammen sein, was in einer erst sich bildenden Gemeinde als nächstes Bedürfniss dieser Art sich geltend machte. Dass diese διακονία so zu nehmen ist, macht die Aufforderung des Apostels zum Gehorsam gegen die sie Leistenden wahrscheinlich. Der Ausdruck selbst kann jede Art des Gemeindedienstes bedeuten [1]), und da in der ersten Zeit einer erst im Werden begriffenen Gemeinde die Erstlinge sich so Vielem zu unterziehen hatten, was ihre Thätigkeit nur als eine Dienstleistung für Andere erscheinen liess, so konnte der Ausdruck um so passender die Gemeindeleitung überhaupt bezeichnen. Stehen aber die διάκονοι den ἐπίσκοποι gegenüber, so haben sich in beiden an dem ursprünglichen Gemeindeamt schon zwei verschiedene, aber wesentlich zusammengehörende Seiten herausgestellt: der die Gesammtheit überwachenden und zur Einheit verknüpfenden Aufsichtsbehörde steht ein anderer Kreis amtlicher Thätigkeit gegenüber, in welchem geringere Dienstleistungen verschiedener Art, insbesondere auch für ökonomische und zur Unterstützung Hülfsbedürftiger dienende Zwecke begriffen sind, und die διάκονοι konnten daher in diesen Functionen, von welchen sie ihren speciellen Namen haben, zu den ἐπίσκοποι nur in dem Verhältniss der Unterordnung stehen [2]). Wir haben so zwar in den ἐπίσκοποι und διάκονοι des römischen Clemens die ursprüngliche Anschauung des wesentlich aus diesen beiden Seiten bestehen-

1) Vom Apostelamt wird es gebraucht Apostelgesch. 1, 17. 25. 20, 24. 21, 19. Röm. 11, 13. bei Eusebius K.G. 5, 1: διακονία τῆς ἐπισκοπῆς.

2) Daher erinnert Cyprian Ep. 3, 3 die Diakonen daran, dass schon die Apostel die Diakonen sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros.

den christlichen Gemeindeamtes vor uns, dass aber schon die Apostel selbst die ἐπισκόπους und διακόνους eingesetzt haben, um durch diese stehenden Aemter der Gemeinde gleich anfangs ihre bestimmte Organisation zu geben, ist nur die Meinung und Anschauungsweise der spätern Zeit. Hätte der Apostel Paulus, an welchen doch bei der Gründung christlicher Gemeinden vor allen andern zu denken ist, die Einsetzung eines stehenden Gemeindeamts schon bei der Stiftung einer Gemeinde für so nothwendig gehalten, wie die Apostelgesch. 14, 21 gleich bei der ersten von ihm gestifteten Gemeinde berichtet, so müsste sich doch in seinen anerkannt ächten Briefen, in welchen er so vielfache Veranlassung hatte, bei den Vorschriften, die er gab, den Unordnungen, die er rügte, den Beiträgen, zu welchen er aufforderte, sich an die Episcopen und Diaconen zu wenden, auch irgend eine Spur des Daseins dieser Gemeindeämter finden. Er stellt zwar in die Reihe der Charismen, bei welchen er das Persönliche als die besondere Befähigung für die verschiedenen Zwecke und Functionen im Organismus des christlichen Gemeinschaftslebens betrachtet, auch die διακονία (Röm. 12, 7), die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις (1 Cor. 12, 28), in welchen man den abstracten Ausdruck für die concreten Benennungen der διάκονοι und ἐπίσκοποι erkennen kann, aber es fehlt dabei jede Andeutung einer stehenden amtlichen Form, und selbst von der διακονία der Erstlinge Achaia's spricht er nur wie von freiwillig übernommenen Dienstleistungen. Erst in den spätern kanonischen Schriften und in dem in dieselbe Kategorie gehörenden Brief des römischen Clemens begegnen wir den Gemeindeämtern der ἐπίσκοποι und διάκονοι, und es geschieht augenscheinlich nur in dem Interesse, die damals bestehende Gemeindeverfassung durch die Auctorität der Apostel zu sanctioniren, wenn Clemens sagt (a. a. O. c. 44): die Apostel haben erkannt, dass Streit sein werde über den Namen der ἐπισκοπή. Aus dieser Ursache haben sie in ihrem vollkommenen Vorauswissen Episcopen und Diakonen aufgestellt, und nachher noch die nachträgliche Verordnung [1]) gegeben, dass nach dem Tode derselben andere be-

---

1) Diess ist ohne Zweifel die Bedeutung des Wortes ἐπινομή. Vergl. Lipsius de Clementis Rom. Ep. ad Cor. priore disquisitio. Lips. 1853. S. 20 f. Selbst das sich von selbst Verstehende, dass diese Aemter auch für die Zukunft fortbestehen sollten, konnte man sich nicht ohne eine besondere Verordnung der Apostel denken.

währte Männer ihre Nachfolger in dem Gemeindedienst werden sollen. Die nun, die von jenen, den Aposteln, oder nachher von andern achtbaren Männern, unter Billigung der ganzen Gemeinde, aufgestellt worden, und ihren Dienst an der Heerde des Herrn tadellos versehen haben, könne man nicht mit Recht aus ihrem Gemeindeamt (ihrer λειτουργία, oder, wie es unmittelbar darauf heisst, der ἐπισκοπή, d. h. dem Amte der πρεσβύτεροι) verdrängen. Gewählt wurde demnach zu den Gemeindeämtern sowohl von den ἐλλόγιμοι ἄνδρες, als der πᾶσα ἐκκλησία. Die angesehenern Mitglieder der Gemeinde leiteten die Wahl und machten den Vorschlag, die Annahme desselben aber hing von der Zustimmung der Gemeinde ab. Da die nur als Notabeln bezeichneten Mitglieder der Gemeinde keine klerikalischen Personen sind, so ist es überhaupt noch die Gemeinde, in deren Mitte das Wahlrecht ruht, und die ursprüngliche Anschauung, auf welche uns diese ersten Anfänge der ganzen folgenden Hierarchie zurückführen, ist unstreitig die Autonomie der Gemeinden. Es ist dieselbe Autonomie, welche nicht nur die Apostelgeschichte bei der, zwar auf die Aufforderung der Apostel, aber nur durch die Gesammtheit der Jünger geschehenen Wahl der ersten Diakonen anerkennt, sondern auch der Apostel Paulus voraussetzt, wenn er die 1 Cor. 5, 3 beabsichtigte Excommunikation nur in Uebereinstimmung mit der Gemeinde vollziehen kann, und ebenso auch bei der Frage über die Aussöhnung und Wiederaufnahme sein Urtheil ganz von dem der Gemeinde abhängig macht, 2 Cor. 2, 5 f. Wie sehr diese Autonomie zum ursprünglichen Charakter der christlichen Gemeinden gehörte, ist daraus zu sehen, dass sie auch noch später in dem allgemeinen Wahlrecht der Gemeinden unangefochten fortbestand, noch zu der Zeit, als Cyprian, der Bischof von Carthago, den Clerus im vollen Bewusstsein seiner Rechte repräsentirte [1]. Selbst diejenigen Handlungen, welche in der Folge nur von den Clerikern vermöge ihres specifischen Amtscharakters verrichtet wurden, kamen ursprünglich den an der Spitze der Gemeinde stehen-

1) Er schreibt Ep. 33 an die Presbyter, Diakonen und die universa plebs: In ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi judicio ponderare, und Ep. 67 sagt er von der plebs selbst, dass sie ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi.

den Personen nicht ausschliesslich und im Unterschied von der Gemeinde, sondern nur durch die Gemeinde zu. Ausnahmen, wie sie auch später noch stattfanden, bezeugen, was früher als allgemeines Recht galt. Die allgemeine Berechtigung zum Lehren setzt der Apostel Paulus voraus, da er nur die Frauen davon ausnimmt (1 Cor. 14, 34). Doch sagt er auch (12, 28), Gott habe in der Gemeinde gesetzt zuerst die Apostel, dann die Propheten und zum dritten die Lehrer, er spricht somit von den Lehrern als einer eigenen Classe. Der Verfasser des Jacobusbriefs will nur nicht, dass es zu viele Lehrer gebe (3, 1 f.), im Brief an die Hebräer (13, 7) werden die Leser ermahnt, an die Vorsteher zu denken, als an die, welche den λόγος τοῦ θεοῦ vorgetragen haben, und im Brief an die Epheser (4, 11) werden nach den Aposteln, den Propheten, den Evangelisten, den Hirten auch noch die Lehrer genannt. Im Hirten des Hermas [1]) werden mit den Aposteln *episcopi*, *doctores* und *ministri* genannt, wobei ohne Zweifel unter den *doctores* nicht die Presbyter im Unterschied von den Bischöfen zu verstehen sind, sondern die von den Presbytern nicht unterschiedenen *episcopi* stehen nur desswegen voran, weil bei ihnen (wie diess auch bei dem προεστὼς Justin's Apol. 1, 67 der Fall ist) beides zugleich ist, das Amt der Lehre und der Aufsicht, was nicht ausschliesst, dass es neben ihnen auch noch andere *doctores* gab. Nehmen wir alles diess zusammen, so erhellt hieraus, dass die Lehrthätigkeit, wenn auch mit dem Gemeindeamt verbunden, doch nicht ausschliesslich mit demselben verknüpft war, wesswegen auch noch später den Laien die Lehrberechtigung nicht schlechthin abgesprochen werden konnte, man verlangte nur, dass sie in Gegenwart der Bischöfe und mit Genehmigung derselben die Lehrvorträge halten [2]). Ebenso wenig finden wir bei der Verwaltung der Taufe und des Abendmahls gleich anfangs den spätern specifischen Unterschied zwischen dem Clerus und den Laien. Das Recht zu taufen kam zwar, wie Tertullian sagt [3]), dem obersten Priester, welcher der Bischof ist, und nach

1) Vis. 3, 5. In dem griechischen, durch Simonides bekannt gewordenen Text heisst es blos: ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι, die ministri fehlen. Unmittelbar darauf stehen jedoch die ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες in dieser Reihe. Dressel, Patr. apost. Opera. Lips. 1857. S. 579.

2) Man vergl. was Eusebius K.G. 6, 19 von Origenes erzählt.

3) De bapt. c. 17.

diesem den Presbytern und Diakonen zu, obgleich nicht ohne Genehmigung des Bischofs, im Uebrigen aber sollten auch die Laien dieses Recht haben, weil was *ex aequo* empfangen werde, auch *ex aequo* gegeben werden könne, nur sollten die Laien blos in Fällen der Noth davon Gebrauch machen. Dasselbe gilt vom Abendmahl. Es war christliche Gewohnheit, dass es nur von den Vorstehern ausgetheilt wurde, wie ja auch nach Justin der προεστὼς es ist, welcher Brod und Wein segnet, aber sind denn, fragt Tertullian, nicht auch die Laien Priester? Wo auch nur drei und zwar als Laien zusammen seien, da sei die Kirche [1]. Alles also, was in der Folge vorzugsweise nur die Cleriker sein wollten und als ihr eigenthümliches Attribut betrachteten, nahm Tertullian als allgemein christliches Priesterrecht für die Laien in Anspruch [2].

So lebendig aber auch damals noch das ursprüngliche autonomische Gemeindebewusstsein sein mochte, und sein altes Recht auch da, wo es nicht mehr practisch war, geltend machte, es gab schon eine besondere Classe kirchlicher Personen, zu deren amtlicher Thätigkeit alle jene auf das Ganze der Gemeinde sich beziehenden Handlungen gehörten, die Gemeinde hatte sich somit schon in zwei von einander verschiedene Stände getheilt. Cleriker und Laien (laici), oder der *ordo* und die *plebs*, standen mit diesen Namen einander gegenüber, nur um so bemerkenswerther aber ist, dass selbst mit diesem Unterschied ursprünglich sich noch keine hierarchischen Begriffe verbanden [3]. Wenn auch in jenen Ausdrücken schon ein

---

1) De exhort. cast. c. 7.

2) Vergl. Ritschl a. a. O. 1. A. S. 367 f. 2. A. S. 347 f. Ritschl weist sehr genau und ausführlich nach, dass die Gemeindebeamten in der ursprünglichen Auffassung ihres Verhältnisses zu der Gemeinde im Unterschied von derselben keinen specifisch gottesdienstlichen oder priesterlichen Charakter gehabt haben. Es gilt diess auch von der Vollmacht der Sündenvergebung und der Handauflegung bei der Taufe und der Absolution der Gefallenen.

3) Anders wäre es, wenn, wie Hieronymus sagt Ep. 52, die Cleriker mit Beziehung auf 5 Mos. 10, 9. 18, 2. desswegen so genannt worden wären, weil sie de sorte sunt domini, oder weil dominus ipse sors, d. h. pars clericorum est. Gegen diese Erklärung erhob schon Neander K.G. 1. A. 1. S.299 f. den Zweifel, sie werde, wenn man die Geschichte des Sprachgebrauchs verfolge, sich nicht rechtfertigen lassen, Neander's Erklärung aber blieb zu sehr am Begriffe des Looses hängen. In der Abhandlung über den Ursprung des Episcopats 1838, S. 93 f. habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass κλῆρος in dem Schreiben der Gemeinden zu

bestimmter Unterschied ausgesprochen ist, so liegt doch in dem Begriffe des Clerus noch nichts, was die ursprüngliche und wesentliche Gleichheit der beiden Stände aufhebt, wie diess auch Tertullian mit klaren Worten sagt[1]). Es war nur ein Ehrenvorzug, welchen

---

Lugdunum und Vienna bei Eusebius K.G. 5, 1, wo von einem κλῆρος μαρτύρων die Rede ist, und in einigen Stellen der ignatianischen Briefe die Bedeutung Stand, besonders höherer Stand, zu haben scheint. Das Genauere gibt Ritschl a. a. O. 1. A. S. 398 f. 2. A. S. 390. Κλῆρος bedeutet Reihe, Rang, so z. B. wenn es bei Eusebius K.G. 4, 5 von dem sechsten Bischof von Alexandrien heisst: τὴν προστασίαν ἕκτῳ κλήρῳ διαδέχεται. Κλῆρος ist so viel als τάξις. Da nun innerhalb des christlichen Amtes κλῆροι unterschieden werden, so sind κλῆροι aufeinander folgende Aemter, Rangstufen, wie z. B. wenn Irenäus adv. haer. 3, 3 von dem römischen Bischof Eleutheros sagt, er habe an der zwölften Stelle von den Aposteln an τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον inne. Κλῆρος ist hier Rangstufe wie auch schon Apostelgesch. 1, 17. 25 das Apostelamt als ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης bezeichnet wird. In demselben Sinn ist von einem κλῆρος τῶν μαρτύρων, einer Classe der Märtyrer, die Rede. Auch eine ganze Gemeinde wird κλῆρος genannt, wie Ignatius wünscht Ep. ad Eph. c. 11, dass er erfunden werde ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων χριστιανῶν, welche immer einstimmig mit den Aposteln gewesen seien. Dadurch haben die ephesischen Christen den Vorzug vor Andern, es verbindet sich daher hier mit dem Worte κλῆρος schon der Begriff einer höhern Rangstufe. Die specielle Bedeutung des Worts oder die ausschliessliche Uebertragung des Worts auf einen besondern Stand, den der kirchlichen Beamten, ist ohne Zweifel analog der Bedeutung, welche auch bei uns die Ausdrücke Rang oder Stand haben. Wenn auch jeder einen gewissen Rang und Stand hat, so spricht man doch von Rang und Stand vorzugsweise bei denen, welche eine höhere Stellung im geselligen Leben haben. Indem der Vorzug der stehenden Aemter die Rücksicht auf so zufällige Vorzüge, wie der des Märtyrerthums ist, verdrängte, nahm man die Cleriker in ihrem ursprünglichen Sinn, wie wir zu sagen pflegen, als Personen von Rang und Stand. In der Stelle 1 Petr. 5, 3, wo die Presbyter ermahnt werden, μὴ κατακυριεύειν τῶν κλήρων, können die κλῆροι, gleichbedeutend mit ποιμνίον, nur die verschiedenen Classen oder Stände sein, welche die Gemeinde, die Heerde, bilden, hier hat demnach κλῆρος noch seine weitere Bedeutung, die engere dagegen begegnet uns zuerst bei Clemens von Alexandrien in der Schrift: τίς ὁ σωζόμ. πλούσ. c. 42, wo erzählt wird, der Apostel Johannes habe von Ephesus aus die Umgegend bereist, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων, d. h. er habe da, wo schon ein Collegium bestand, dem bestehenden Clerus je ein Mitglied eingereiht. Gleichbedeutend mit κλῆρος ist bei Tertullian ordo, das theils schlechthin plebs gegenübersteht, theils mit der Bestimmung ecclesiasticus oder sacerdotalis.

1) De exhort. cast. c. 7: Differentiam inter ordinem et plebem constitui ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus.

lie Cleriker vor den übrigen Mitgliedern der Gemeinde hatten. Die Cleriker gelten zwar schon als Priester, ihr *ordo* ist nicht blos der *ordo ecclesiasticus,* sondern auch der *ordo sacerdotalis,* und eben im Gegensatz zum Priesterlichen erhält das Wort λαός, λαϊκοί, seine eigenthümliche Bedeutung, denn ein λαϊκὸς ἄνθρωπος ist, wie der römische Clemens (a. a. O. c. 40) den Begriff bestimmt, wer weder ἀρχιερεὺς, noch ἱερεὺς, noch Levite ist. Wenn also auch der λαὸς die israelitische Volksgemeinde ist, so sind λαϊκοὶ die, die schlechthin zu ihr gehören, ohne eine besondere Stellung in ihr zu haben. Aber auch der priesterliche Charakter macht noch keinen bestimmten Gegensatz zwischen den Clerikern und Laien. Priester sind ja auch die Laien, und das Opfer, das den Priester zum Priester macht, ist nur das Gebet, namentlich das Dankgebet bei dem Abendmahl mit den von der Gemeinde dargebrachten Gaben [1]). Ungeachtet dieser Bezeichnungen sollte demnach der Unterschied der beiden Stände immer noch blos ein fliessender und der autonomische Charakter der Gemeinde nicht aufgehoben sein. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Unterschied der *presbyteri* und der *episcopi.* Auch nachdem die Letztern schon etwas ganz Anderes waren als die Erstern, löste sich der Name und Begriff der *episcopi* immer auch noch in den der *presbyteri* auf, und die Presbyter sind es, in welchen das ursprüngliche autonomische Bewusstsein der Gemeinde sich am längsten erhielt. Noch bei Clemens von Alexandrien und Irenäus ist zwischen den Presbytern und dem Bischof ein blos relativer Unterschied. Clemens spricht zwar auch schon von dem Diakonus, dem Presbyter und dem Bischof als einer dreifachen Stufenfolge des kirchlichen Amts, er unterscheidet aber nur einen doppelten Amtscharakter, den der Presbyter und den der Diakonen, indem er der Thätigkeit der Presbyter in Beziehung auf Lehre und Disciplin einen bessernden, der der Diakonen einen dienenden Charakter zuschreibt [2]). Irenäus gebraucht öfters die beiden Ausdrücke *presbyteri* und *episcopi* ganz gleichbedeutend, er spricht in demselben Sinne von den *successiones* sowohl der *presbyteri* als der *episcopi,* selbst die römischen Bischöfe heissen bei ihm πρεσβύτεροι, und er

1) Vergl. Ritschl a. a. O. 1. A. S. 404 f. 2. A. S. 396.
2) Paedag. 3, 12. Strom. 6, 13. 7, 1.

nennt das Amt der Presbyter geradezu den *episcopatus* [1]). Damit stimmt zusammen, dass auch in der Ausübung der Amtsgewalt zwischen dem Bischof und den Presbytern noch keine strenge Grenzlinie gezogen war. Auf der einen Seite sollte zwar in der Gemeinde nichts ohne den Willen des Bischofs geschehen, keine Taufe, keine Ordination ohne seine Genehmigung vollzogen werden, auf der andern Seite waren aber doch auch die Presbyter zur Vollziehung beider Acte befähigt, was nicht hätte sein können, wenn man sich einen wesentlichen Unterschied zwischen ihrem Amt und dem des Bischofs gedacht hätte. So erscheint das Verhältniss beider noch in einem Kanon der Synode von Ancyra im Jahre 314. Ebendahin gehört die Bestimmung des vierten Concils von Carthago im J. 398, dass bei der Ordination eines Presbyters sämmtliche Presbyter mit dem Bischof zugleich die Hände auf das Haupt des Ordinanden legen sollen. Es kann diess nur eine alte Sitte gewesen sein aus einer Zeit, in welcher Presbyter und Bischöfe einander gleich standen, der Bischof neben den Presbytern nur primus inter pares war. Am längsten wurde diese ursprüngliche Gleichheit der Presbyter mit den Bischöfen in der alexandrinischen Kirche aufrecht erhalten, in welcher es bis auf den Bischof Demetrius (v. J. 190—232) in ganz Aegypten nur den einzigen Bischof von Alexandrien gab, die zwölf angeblich von dem Evangelisten Marcus eingesetzten Presbyter das Recht hatten, aus ihrer Mitte den Bischof oder Patriarchen zu wählen, und erst dem Bischof Alexander bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts es vollends gelang, die Presbyter auch in Alexandrien in das sonst bestehende Verhältniss der Unterordnung zu den Bischöfen zu setzen [2]).

1) Adv. haer. 3, 2. 3. 4, 26.

2) Ritschl a. a. O. 1. A. S. 431 f. 2. A. S. 419. Die Frage nach der Herkunft des gleichwohl in den obigen Angaben in Alexandrien als ursprünglich Form der Gemeindeverfassung erscheinenden Episcopats beantwortet Ritschl a. a. O. S. 434 durch die Hinweisung auf Jerusalem. Die Einsetzung von einem Bischof und zwölf Presbytern, welche auch der ebionitische Petrus in Cäsarea und Tripolis vollzogen haben soll (Rec. 3, 66. 6, 15. Hom. 11, 36) habe ihre Analogie an dem Verhältniss des Herrn und der Apostel. Diess aber sei auf die Verfassung der jerusalemischen Gemeinden nachträglich angewendet worden in der Angabe des Hegesippus (bei Eus. K.G. 2, 23), dass Jacobus (als Stellvertreter des Herrn) mit den Aposteln die Leitung der Gemeinde übernommen habe. Dieser eigenthümliche judenchristliche Episcopat ist von dem

Alle diese den ursprünglichen autonomischen Charakter der
stlichen Gemeinden in sich darstellenden Verhältnisse muss man
vergegenwärtigen, um die Bedeutung richtig aufzufassen, welche
Episcopat für den Entwicklungsgang der christlichen Kirche hat.
r die Autonomie der christlichen Gemeinden solange noch nicht
z verschwunden, solange der Unterschied der πρεσβύτεροι und
ἐπίσκοπος ein blos relativer und fliessender war, so bestand die
rh den Episcopat eintretende Veränderung eben darin, dass der
tive Unterschied ein absoluter und specifischer wurde. Wie die
sbyter eine Mehrheit bilden, so gehört es zum Begriff des Bi-
ofs, dass er nur Einer ist, daher ist er nun auch als der Eine für
etwas wesentlich Anderes als die Presbyter, welche das, was
sind, nur als mehrere zusammen sind. Man hat das Moment der
he, um die es sich hier handelt, so bestimmt, dass die Haupt-
;e der Unterschied des Gemeindeamts und des Kirchenamts
e [1]). Ist der Bischof auch nur Gemeindebeamter, so ist er nur
einer höhern Stufe dasselbe, was der Presbyter ist, soll daher
specifischer Unterschied sein, so kann er nur darin bestehen,
i der Begriff des Bischofs durch das noch nicht erschöpft ist, was
n seiner Beziehung zu der einzelnen Gemeinde ist, welcher er
steht, sondern in diesem Verhältniss zugleich die Kirche über-
pt in sich repräsentirt, ein allgemeines Organ der kirchlichen
ieit und Auctorität ist. Da die Kirche zu der Gemeinde sich ver-
, wie das Allgemeine zu dem Besondern, so ist die Frage, um
che es sich handelt, eigentlich diese, ob das Allgemeine durch
Besondere, oder das Besondere durch das Allgemeine bestimmt
d. Geht man von der Autonomie der Gemeinden aus, so fasst
die Gemeinde in den Presbytern und Bischöfen als ihren Ver-
ern in der Einheit ihres Begriffs zusammen, die Presbyter und
:höfe sind so gleichsam nur eine Abstraction aus der unbestimm-
en Vielheit der Individuen, welche zusammen die Gemeinden aus-
:hen, es stellt sich in ihnen, als den Vertretern und Organen der
neinde, nur wieder dasselbe dar, was die Gemeinde selbst we-
tlich ist, sie sind nichts ohne sie, sondern alles nur durch sie.

---

dem Amte der Presbyter sich entwickelnden heidenchristlichen zu unter-
eiden.

1) Vergl. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihre Verfassung.
:tenberg 1837. S. 153 f.

Ist man aber einmal von dem Vielen zu dem Einen, von dem Besondern zu dem Allgemeinen fortgegangen, so kann das Verhältniss, in welchem das Eine zu dem Andern steht, auch in das Entgegengesetzte umschlagen, das Eine ist nicht mehr blos die Abstraction aus dem Vielen, sondern das Viele wird durch das Eine bestimmt, das Besondere durch das Allgemeine. Diess ist das Verhältniss, in welchem der Bischof im eigentlichen Sinn, wenn er von den Presbytern nicht mehr blos relativ, sondern absolut und specifisch verschieden ist, zu der Gemeinde steht, die Gemeinde hängt nur an dem Bischof, als ihrem Haupt, und ist, was sie ist, wesentlich nur durch ihn. Nur in diesem Sinne kann man demnach auch sagen, es handle sich hier um den Unterschied des Gemeindeamts und des Kirchenamts. Wird im Bischof nicht die einzelne Gemeinde, sondern die Kirche überhaupt angeschaut, so ist die Kirche in ihrer Beziehung zu der Gemeinde das die Gemeinde bestimmende Allgemeine und Principielle. Die Frage, deren Untersuchung nun vorliegt, ist daher, wodurch wurde der Umschwung bewirkt, durch welchen die Bischöfe, statt wie bisher mit den Presbytern zusammenzugehören, sich auf solche Weise über sie und die Gemeinde stellten, dass die Gemeinden ihren autonomischen Charakter verloren und in einem schlechthinigen Abhängigkeitsverhältniss zu den Bischöfen standen? [1])

1) Es ist hier ein Ausgangspunkt für divergirende Ansichten. Nach Rothe in dem genannten Werke ist der Episcopat eine unmittelbare Institution der Apostel. Um die Schlüsselgewalt der Apostel, ihre eigenthümliche Machtvollkommenheit und souveräne Regierungsgewalt, das göttliche Recht, mit welchem sie der Kirche vorstanden, mit ihrem Tode nicht erlöschen zu lassen, haben die nach dem Jahre 70 noch lebenden Apostel die Veranstaltung zur Organisation einer christlichen Kirche getroffen, welche in den ignatianischen Briefen in ihrer vollen Existenz hervorgetreten sein soll a. a. O. S. 354 f. Den geschichtlichen Data, auf welche Rothe seine Behauptung stützt, fehlt es so evident an aller Beweiskraft, dass sie nicht weiter in Betracht kommen können. Man vergl. meine gegen Rothe's Ansicht gerichtete Abhandlung über den Ursprung des Episcopats. Tüb. 1838, und Ritschl a. a. O. 1. A. S. 423 f. 2. A. S. 410 f. Das Hauptmoment liegt bei Rothe eigentlich in seiner Ansicht von der Aechtheit der ignatianischen Briefe. Für ächt hält auch Ritschl diese Briefe, jedoch nur in dem syrischen Texte. Daher dienen sie ihm nur in sehr beschränktem Sinn dazu, den Ursprung des Episcopats bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückzudatiren. Im Briefe an die Römer c. 2. bezeichnet Ignatius sich selbst als Bischof; ebenso nenne er im Briefe an die Epheser c. 1.

Es liegt diess an sich schon in dem zum Begriffe der Kirche hörenden Streben nach Einheit. Wie die Presbyter die Gemeinde sich repräsentiren, so musste sich in ihnen selbst wieder das dürfniss herausstellen, dass Einer aus ihrer Mitte die Stelle der übrigen vertrat und an die Spitze des Ganzen sich stellte. Je mehr er alles der Spitze sich zudrängte und sich in Einem Punkte conntrirte, um so mehr musste zuletzt die Einheit, in welcher alles sammenlief, das absolute Uebergewicht erhalten und alles Andere das Verhältniss der Unterordnung und Abhängigkeit zu sich setzen. ızu kommt, dass an sich jede Gemeinde, wie die Kirche überhaupt, welcher die einzelne Gemeinde, als ein Glied des Einen Leibs, hört, ihr Einheitsprincip in Christus hat. Je lebendiger man sich der ziehung bewusst wurde, in welcher Christus, wie zur Kirche im nzen, so auch zu jeder einzelnen Gemeinde steht, um so näher g es, diese Beziehung auf den Einen Herrn der Kirche auch äusrlich darzustellen, durch einen an der Spitze der Gemeinden ehenden Repräsentanten, in welchem man gleichsam Christus selbst seinem Verhältniss zur Gemeinde anschaute. Nicht ohne Grund t man daher schon in den Engeln, an welche die den sieben Geeinden der Apokalypse bestimmten Schreiben gerichtet sind, einen sdruck der Episcopatsidee gesehen. In der Siebenzahl dieser emeinden stellt sich überhaupt die Kirche als eine aus verschieenen einzelnen Gemeinden bestehende dar. Wie nach Apok. 1, 20 e sieben goldenen Leuchter sieben Gemeinden, die sieben Sterne der rechten Hand Christi sieben Engel sind, so gehört es überupt zum Begriff einer Gemeinde, dass sie einen Engel hat, und die den sieben Engeln entsprechenden Sterne alle zusammen in

---

n Onesimus als deren Bischof; im Brief an Polykarp, „den Bischof der Geinde der Smyrnäer", unterscheide er denselben bestimmt von den Presbytern d Diakonen c. 6. Dieselbe Form der Gemeindeverfassung gewährleiste der ief Polykarps an die Philipper für die Gemeinde von Smyrna um die Mitte s zweiten Jahrhunderts. Aber nur als Gemeindeamt kenne Ignatius den piscopat, nicht als Kirchenamt. Der monarchische Episcopat bestand also n Anfang des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden zu Antiochia, zu Ephes und zu Smyrna zu Rechte unter Attributen, welche ihn lediglich als Geeindeamt erscheinen lassen, und in einem Verhältniss zur Gemeinde selbst, elches dem vom römischen Clemens aufgestellten noch durchaus gleich war. a. O. 2. A. S. 402 f. Ueber die Zweifel gegen die Aechtheit des Briefs Polyrps an die Philipper ist zu vergl. Hilgenfeld, apost. Väter S. 271 f.

der Hand Christi sind, in ihm also ihre Einheit haben, so kann durch den Engel, welchen jede Gemeinde hat, nichts anders ausgedrückt sein, als die Beziehung, die sie mit Christus, als dem Einen Haupte aller Gemeinden und der ganzen Kirche, verknüpft. Man kann sich das Verhältniss Christi zu einer Gemeinde nicht als ein lebendiges und inniges denken, wenn es nicht in einer die Gemeinde in sich repräsentirenden concreten persönlichen Einheit selbst als ein persönliches aufgefasst werden kann. Aus demselben Einheitsinteresse, das jene Engel der Apokalypse zu ideellen Repräsentanten der Gemeinde machte, und in ihnen, in ihrer vermittelnden Stellung zwischen Christus und der Gemeinde, dieses Verhältniss selbst zur Anschauung brachte, ging es hervor, dass auch in der Wirklichkeit in der Person der Bischöfe solche Repräsentanten dieses Verhältnisses an die Spitze der Gemeinden zu stehen kamen. Wie sehr man überhaupt das Bedürfniss hatte, das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde auch persönlich vermittelt zu sehen, erhellt wohl auch aus der Stellung, welche der aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief bekannte Jakobus zu der jerusalemischen Gemeinde hatte. Wenn er, als der Bruder des Herrn, der Vorsteher, oder, wie er wenigstens in den pseudoclementinischen Schriften genannt wird, der Bischof der jerusalemischen Gemeinde war, und auf ihn Simeon in derselben Stellung auch aus dem Grunde, weil er ein leiblicher Verwandter Jesu war, folgte[1]), so spricht sich auch hierin sehr deutlich das Bestreben aus, dem Bande, das die Gemeinde mit Christus verknüpft, eine so viel möglich concrete Realität zu geben. Es erklärt sich somit hieraus, wie der christlichen Anschauungsweise in dem Organismus der Gemeinde immer noch etwas zu fehlen schien, wenn sie nicht in dem, nicht sowohl die Gemeinde, als vielmehr Christus selbst repräsentirenden Bischof einen persönlichen Vermittler dieses Verhältnisses in der unmittelbaren Anschauung vor sich hatte. Allein alles diess hätte doch nicht bewirkt, dass die ursprünglich mit den Presbytern identischen Episcopen so entschieden aus diesem Verhältniss heraustraten und jenen und der Gemeinde gegenüber eine, so zu sagen, souveräne Stellung erhielten, wenn nicht Verhältnisse eingetreten wären, welche jenem Streben nach Einheit erst seine volle Energie und eine sehr praktische Bedeutung

1) Eus. K.G. 3, 11.

iben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Episcopat in der
estimmteren Form, zu welcher er sich im Laufe des zweiten Jahr-
underts ausbildete, ein Gegengewicht gegen die Gefahr war, mit
elcher die immer mehr um sich greifenden und die Einheit des
anzen auflösenden Häresen die christliche Gemeinschaft bedrohten.
Vie die grosse Bewegung, welche durch die Gnosis entstand, die
lee der katholischen Kirche zum Bewusstsein brachte, so hatte sie
uch die weitere nicht minder wichtige Folge, dass die Gegenwir-
ung, die sie hervorrief, erst im Episcopat ihr bestimmtes Ziel finden
onnte. Der Episcopat war es, welcher nicht nur der excentrischen,
s Vage sich verirrenden, auflösenden und zersetzenden Tendenz
er Häresen einen festen, zusammenhaltenden, alle verwandten Ele-
ente an sich ziehenden Mittelpunkt entgegensetzte, sondern auch
e christliche Anschauungsweise aus den transcendenten Regionen
r übersinnlichen Welt auf den Boden der geschichtlichen Wirk-
hkeit und die Bedürfnisse der Gegenwart hinlenkte, und sich über
e Frage zu verständigen suchte, wie überhaupt eine christliche
rche sich gestalten könne; er war es, welcher die ekstatische
berspannung des chiliastischen Glaubens so herabstimmte und ab-
hlte, dass sie mehr und mehr einer verständigen, das Praktische
s Auge fassenden Besonnenheit wich, und das mit der Welt zer-
lene christliche Bewusstsein so weit mit ihr aussöhnte, dass das
ristenthum auf der breiten Basis einer katholischen Kirche in die
ıhn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten konnte.

Den engen Zusammenhang, in welchem die häretischen Er-
heinungen der nachapostolischen Zeit mit der Tendenz der sich
nstituirenden und im Episcopat sich fixirenden und abschliessenden
rche stehen, sehen wir schon in den Pastoralbriefen des neutesta-
entlichen Kanons. Die Entstehung dieser Briefe fällt in eine Zeit,
welcher schon die in ihnen geschilderten Häretiker, welche nach
en sie charakterisirenden Hauptzügen nur für die Gnostiker des
weiten Jahrhunderts gehalten werden können, die öffentliche Auf-
erksamkeit in hohem Grade auf sich zogen. Die Bestreitung dieser
läretiker ist der gemeinsame Hauptzweck der drei Briefe. Zum
Viderstand gegen sie diente nichts mehr als das treue Festhalten
n der überlieferten Lehre und eine wohlgeordnete Verfassung der
Gemeinden unter tüchtigen Vorstehern. Sie enthalten daher eine
Reihe von Erinnerungen und Vorschriften, die sich hauptsächlich

fassende Sorge hervor. Der Brief an Titus dagegen begi
gleich mit allgemeinen Instructionen in Anschung der πρε
und des ἐπίσκοπος, 1, 5., und zwar aus Veranlassung der Hä
durch welche ausdrücklich diese Vorschriften motivirt werde
Wie schon hier der Kreis dieser Vorschriften und Erinnerung
weit gezogen ist, und nicht blos die Vorsteher der Gen
sondern überhaupt alle zur christlichen Gemeinschaft geh
Glieder umfasst, so ist diess noch mehr der Fall in dem erst
an Timotheus, in welchem auch gleich im Eingang die Häret
sehr bestimmten Zügen vorangestellt werden. Von den al
menschlichen Verhältnissen aus wird 3, 1 f. der Uebergang
kirchlichen gemacht, und in Hinsicht des ἐπίσκοπος V. 2 f., (
konen, V. 7 f., der πρεσβύτεροι V. 17 f. das Nöthige erinner
Episcopat im engern Sinn ist hier zwar noch nicht die Red
die Tendenz zu demselben ist doch auch schon hier sehr s
und wir sehen nur um so mehr in die allmälige Gestaltung
Verhältnisse hinein, wenn es hier zunächst nur das Allgem
wodurch erst die Verfassung der christlichen Gemeinden be
werden soll; wenn auch noch nicht an den Bischof im späte
zu denken ist, so ist doch beachtenswerth, wie auch schon
ἐπίσκοπος in der Einheit Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 2. von der Mehr
Diakonen und der πρεσβύτεροι unterschieden wird [*]).

römischen Clemens auf uns gekommen sind, deren Zusammentreffen in diesem Punkte um so merkwürdiger ist, da beide ganz verschiedene Richtungen repräsentiren, Ignatius ein ebenso entschiedener Pauliner ist, wie dagegen Clemens unter dem Namen seines Apostels Petrus zum strengsten Judaismus sich bekennt. Mit demselben

---

welche nur die drei Briefe an die Epheser, die Römer und an Polykarp enthält, die Wendung genommen, dass, während diejenigen, welche diese Briefe als Urkunde eines apostolischen Vaters nicht fallen lassen wollen, und doch an einer schon in so früher Zeit so entschieden ausgesprochenen hierarchischen Tendenz, so wie an andern Erscheinungen dieser Briefe, Anstoss nehmen, durch die Kürze des syrischen Textes sich vollkommen befriedigt sehen, dagegen die Zahl derer immer kleiner wird, welche noch die Aechtheit der sieben griechischen Briefe vertheidigen. Zu den letztern gehört Uhlhorn, das Verhältniss der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung, in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1851. H. 1., zu den erstern namentlich Bunsen, der Hauptvertreter dieser Ansicht: Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Hamburg 1847, die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamb. 1847, Ritschl a. a. O. 1. A. 577 f. 2. A. S. 402. 453 f., Lipsius über die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe in Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1856. H. 1. Der griechische Text der sieben Briefe, behauptet Lipsius a. a. O. S. 62 setze durch seine christologischen Anschauungen, durch die von ihm bekämpften Häresien und endlich durch seine Lehre vom Episcopat eine Zeit voraus, welche nicht früher fallen könne als um das Jahr 140, während der syrische Text der drei Briefe in allen diesen Beziehungen frühere Zeitverhältnisse aufweise und allen Anspruch auf Anerkennung seiner Aechtheit habe. Haben die in der nitrischen Wüste aufgefundenen und von Cureton (The ancient Syriac version of the Epistles of Saint Ignatius etc. London 1845 und Corpus Ignatianum London 1849) herausgegebenen syrischen Briefe die Folge gehabt, dass, je geneigter man ist, die Briefe in dieser Form für ächt zu halten, um so weniger die schon bisher mit so guten Gründen nachgewiesene Unächtheit der griechischen Briefe in Zweifel gezogen wird, so ist in historischer Hinsicht eben diess als das wichtigste Resultat anzusehen, dass wir in den unächten Briefen ein um so bedeutungsvolleres Document für die Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor uns haben. Steht dieses fest, so hat die Frage über die Aechtheit oder Unächtheit des syrischen Textes an sich kein so grosses Moment, aber auch sie kann nur im Sinne der letztern beantwortet werden. Man vergl. hierüber meine Streitschrift gegen Bunsen Tüb. 1848, und Hilgenfeld, die apost. Väter S. 187 f. 274 f. Eine Ergänzung zu der genannten Abhandlung von Lipsius ist die weitere von Lipsius über das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur, in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Leipz. 1859. S. 1 f.

traurigsten Getheiltheit und Zerrissenheit preisgegeben sei, beide auf gleiche Weise beseelende Grundgedanke.

Uebereinstimmung mit dem Bischof ist die angelegent immer wiederkehrende Ermahnung des falschen IGNATIUS. Bischof allein muss man sich halten und ohne ihn nichts thu der Herr nichts ohne den Vater gethan hat, in der Einheit n Ist man dem Bischof ebenso unterthan, wie Christus, so le nicht nach menschlicher Weise, sondern nach der Weise welcher für uns gestorben ist, damit wir im Glauben an sein dem Tode entfliehen [1]. Das Gebot des Geistes ist es, nich den Bischof zu thun, die Einigung zu lieben, die Spaltungen hen, Christus nachzuahmen, wie er den Vater nachahmt. Ins dere kann nichts Kirchliches ohne den Bischof geschehen. I Eucharistie ist für gültig zu halten, die vom Bischof verrichte oder mit seiner Genehmigung. Wo der Bischof ist, soll au Gemeinde sein, wie da, wo Christus ist, auch die katholische ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof weder zu taufen eine Agape zu halten, sondern nur was er billigt, ist auc genehm, und nur so kann alles, was man thut, sicher und sein. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt, wer ohne des Bischofs etwas thut, dient dem Teufel. Wer Gott und C angehört, ist auch mit dem Bischof. Nicht genug sind die s

Christus, den Sohn des Vaters[1]. Der Bischof wird daher geradezu der Stellvertreter Gottes genannt, der προκαθήμενος εἰς τόπον θεοῦ, wer ihm gehorcht, gehorcht nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, als dem ἐπίσκοπος πάντων. Wer den Bischof täuscht, täuscht nicht den sichtbaren, sondern betrügt den unsichtbaren. Der sichtbare Bischof ist im Fleische (ἐν σαρκὶ ἐπίσκοπος) leiblich und sinnlich, was Gott oder Christus auf unsichtbare geistige Weise ist[2]. Der Grundgedanke aller auf den Episcopat sich beziehenden Stellen dieser Briefe wird daher richtig so bestimmt: »Die Bischöfe sind die Repräsentanten und die Organe der kirchlichen Einheit wesentlich insofern, als sie dem specifischen Charakter des Episcopats gemäss die unmittelbaren Repräsentanten, Bevollmächtigte und Organe Gottes und Christi sind. In ihnen hat sich Christus, so zu sagen, vervielfältigt, in ihnen hat er sich innerhalb des Bereichs der Christenheit eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden ist er es wesentlich, der durch das Organ des Bischofs handelt und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde steht also wesentlich einer und derselbe, wenngleich mittelst individuell verschiedener Repräsentanten und Organe. Und somit sind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zur durchgreifendsten Einheit verbunden, aber schlechthin nur unter der Bedingung, dass jede sich organisch an ihren Bischof anschliesst« [3].

Dieselbe Grundanschauung eines auf die Idee des Episcopats gegründeten Systems der kirchlichen Verfassung enthalten die pseudoclementinischen Schriften. Wie in ihnen Mosaismus und Christenthum identificirt und aus einer Uroffenbarung und Urreligion abgeleitet werden, so ist der Episcopat der Träger einer Tradition, welche die Einheit der Kirche mit der Einheit des Menschengeschlechts verknüpft. Christus ist nicht nur der allwissende wahre Prophet, sondern auch der Urmensch, welcher zur Offenbarung der Wahrheit wiederholt in den Patriarchen und in Moses erschien. So hat er nun auch, als er zuletzt erschien, die zwölf Apostel als Verkündiger seiner Worte und seinen Bruder Jacobus als Bischof von Jerusalem eingesetzt, welcher

1) Philad. c. 3. 7. Smyrn. c. 8. 9. Eph. c. 5. 6. Trall. c. 3.
2) Magn. c. 6. 3. Eph. c. 1.
3) Rothe a. a. O. S. 477.

wegen seiner leiblichen Verwandtschaft mit dem Herrn das Vorrecht hat, dass alle Lehrer von ihm beglaubigt werden müssen. Die Lehre des wahren Propheten, welche durch Jacobus und die Apostel fortgepflanzt wird, ist sosehr das immanente Princip der Weltentwicklung, dass Petrus, als Vertreter derselben gegen den Magier Simon, mit diesem zusammen unter die Syzygien gerechnet wird, welche von Anfang in der Welt vorherbestimmt waren. Desshalb ist der Bischof, indem er durch die Ordination zum Inhaber der wahren Glaubenslehre gemacht wird, für seine Gemeinde der Stellvertreter Gottes und Christi, auf welchen alle dem Bischof erwiesene Ehre und Unehre zurückgeht, er ist also das Organ der Einen Wahrheit in seinem Kreise. Diese Attribute legt Petrus dem Episcopat bei als er den Zacchäus zum Bischof von Cäsarea ordinirte [1]. In den Homilien werden die Grundsätze dieses Systems weiter so entwickelt [2]: Die Kirche wird mit einem Schiffe verglichen, das im heftigsten Sturm Menschen aus den verschiedensten Gegenden trägt, dessen Herr Gott, dessen Lenker Christus, dessen Vorruderer der Bischof, dessen Passagiere die grosse Menge der Christen sind, und das endlich zu dem ersehnten Hafen der ewigen Glückseligkeit hinführt. Vor allem ist daher nothwendig, dass die Kirche eine wohlgeordnete Verfassung hat. Diess kann nur dadurch geschehen, dass Einer herrscht. Denn die Ursache der vielen Kriege liegt darin, dass es viele Könige gibt, wenn nur Einer herrschte, so würde ewiger Friede auf Erden sein. Desshalb hat Gott Einen zum Herrscher derer eingesetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden, Christus. So ist zwar Christus der Herr der Kirche, aber seine Stelle muss auch sichtbar vertreten werden. Diess geschieht durch den Bischof. Der Bischof nimmt die Stelle Christi ein (Χριστοῦ τόπον πεπίστευται), wer sich gegen ihn vergeht, sündigt gegen Christus, die ihm erwiesene Ehre wird Christus erwiesen, er hat Macht, zu lösen und zu binden. Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, durch ihn wird der Einzelne zu Christus und von Christus zu Gott geführt, wer daher dem Bischof Gehorsam beweist, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott bestraft werden. Die Pflicht des Bischofs ist dagegen, nicht tyrannisch zu befehlen, wie

1) Recogn. 3, 61. Hom. 3, 60.
2) Brief des Clemens an Jacobus c. 14. Hom. 3, 62 f.

die Fürsten der Heiden, sondern wie ein Vater die Beleidigten zu schützen, wie ein Arzt die Kranken zu besuchen, wie ein Hirt seine Gemeinde zu bewachen, mit Einem Worte, für Aller Heil zu sorgen. Mit irdischen Geschäften darf er sich nicht befassen, diese kommen den Laien zu, seine ganze Sorge muss auf die himmlischen Dinge gerichtet sein, er hat über dem Heil Aller zu wachen, ganz besonders kommt ihm die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Wie an den Bischof die Presbyter und an diese die Diakonen sich anschliessen, so ist der Mittelpunkt der ganzen Gemeinschaft der Bischof von Jerusalem, als Oberbischof, ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, welchem daher vorzugsweise die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, und dem selbst Petrus beständig von seiner Wirksamkeit Rechenschaft zu geben hat.

Vergleicht man die hier entwickelte Episcopatsidee mit der Form, welche die Verfassung der christlichen Gemeinden noch in dem Briefe des römischen Clemens an die Korinthier hat, so zeigt sich der Abstand gross genug. Für einen Bischof im Sinne des Pseudoclemens und Pseudoignatius ist im Kreise jener Verhältnisse noch keine Stelle, und so fern liegt noch die Episcopatsidee, dass selbst Christus nicht ἐπίσκοπος, sondern nur προστάτης genannt wird (c. 58). Welches Zeitinteresse nun aber diese Idee gewonnen hat, beweist der so grosse Nachdruck, mit welchem auf sie und das ganze an ihr hängende System der kirchlichen Verfassung gedrungen wird. Merkwürdig ist dabei noch besonders sowohl die Uebereinstimmung, mit welcher die beiden sonst so verschiedenen Hauptrichtungen in diesem Punkte zusammentreffen, als auch die eigene Erscheinung, dass es pseudonyme Schriften sind, durch welche auf den gemeinsamen Zweck hingewirkt wird. Es erhellt auch daraus die Absichtlichkeit und das Interesse, womit man den durch die Zeitverhältnisse vorgezeichneten Weg verfolgte. Eine eigene Rolle spielt in dieser pseudonymen Literatur der römische Clemens, derselbe, welchem in seinem Briefe an die Korinthier die Episcopatsidee noch so fremd ist. Wie der Apostel Petrus die ἀπαρχὴ des Herrn ist, der erste der Apostel, so ist Clemens die ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν, der erste der von Petrus, dem Heidenapostel, bekehrten Heiden [1]. Als solcher und als der beständige Begleiter

1) Ep. Clem. ad Jac. 1. 3.

des Apostels auf dessen Missionsreisen, als sein vertrautester Schüler, der alle seine Reden gehört und von ihm die Verwaltung der Kirche gelernt hat, wird er von Petrus zum römischen Bischof ordinirt und zu seinem Nachfolger in der Regierung der durch die Missionsthätigkeit des Apostels über die heidnische Welt sich erstreckenden christlichen Kirche eingesetzt. In ihn ist alles, was zur Regierung der Kirche dient, niedergelegt, seine Person ist die Trägerin der ganzen kirchlichen Gesetzgebung, sein Name einer ganzen Classe darauf sich beziehender Schriften vorgesetzt [1]. Was ist hieraus anders zu schliessen als der judenchristliche Ursprung der auf der Episcopatsidee beruhenden Verfassung der christlichen Gemeinden? So sehr es im Sinne der Judenchristen war, dass die christliche Kirche durch die Bekehrung der Heiden sich mehr und mehr erweiterte, so sehr waren sie zugleich darauf bedacht, der christlichen Kirche durch eine auf die Idee der Theokratie und das Princip strenger durchgreifender Einheit gebaute Verfassung ihren ursprünglichen ächt judenchristlichen Charakter zu erhalten. Dies ist wenigstens die in den pseudoclementinischen Schriften klar ausgesprochene Tendenz. Wie das Heidenchristenthum, als das Werk des Apostels Paulus, solange noch keine legitime Existenz hatte, als ihm die judenchristliche Auctorisation noch fehlte, die es erst dadurch erhielt, dass Petrus als Heidenapostel an die Stelle des Paulus gesetzt wurde, so sollte auch die ganze Verfassung der Kirche als eine auf der Auctorität des Apostels Petrus und der jerusalemischen Urgemeinde beruhende Institution gedacht werden. Nur in dem Verhältniss, in welchem dieses ursprüngliche Einheitsprincip festgehalten wird, kann nach der monarchischen Grundanschauung der pseudoclementinischen Schriften der Charakter der christlichen Kirche in seiner Reinheit erhalten und vor allen unreinen, die Einheit gefährdenden heidnischen Einflüssen bewahrt werden. Wenn auch diese Schriften, insbesondere die Homilien, nur die Farbe einer bestimmten Partei an sich tragen, so kann doch am

1) Ueber den judenchristlichen Ursprung der apostolischen Constitutionen und den Clemens als die Mittelsperson, durch welche der Tradition nach die für die Heidenchristen bestimmten apostolischen Verordnungen an diese gelangen, vergl. die Abhandlung über den Ursprung des Episcopats S. 126 f. Schwegler, Nachapost. Zeitalter. 1. S. 406 f. Hilgenfeld, die apost. Väter. S. 302 f.

gsten das, was sie über die Verfassung der Kirche enthalten, twas blos Particuläres gehalten werden. Die in ihnen mit so sem Nachdruck geltend gemachte Episcopatsidee ist ja dieselbe, he in der katholischen Kirche sich geschichtlich verwirklichte. dem besonderen Interesse, das die in diesen Schriften reprärte Partei für die Episcopatsidee hatte, folgt demnach nur der stische Ursprung der durch diese Idee bedingten kirchlichen ssung. Ist in dieser Beziehung das Streben nach Einheit für Schriften so charakteristisch, so gehört ja diess überhaupt ursprünglichen Charakter des Judaismus, oder ist es nicht die-, den Zusammenhang mit der Urgemeinde nie aus dem Auge ernde, die ganze christliche Gemeinschaft im Interesse der it und Rechtgläubigkeit überwachende Tendenz, die uns auch bei einem Hegesippus und selbst bei den Pseudoaposteln beet, mit welchen der Apostel Paulus in so vielfache feindliche hrung kam? Ueberall hat dieses Streben nach Einheit zugleich antipaulinische Tendenz, die in den Homilien bis zur äussersten e sich steigert, in den Pastoralbriefen dagegen und noch mehr n Briefen des Ignatius sehen wir auch den Paulinismus von elben Einheitsinteresse durchdrungen. Eben diess ist es, was Pseudoignatius dem Pseudoclemens gegenüber noch besonders würdig macht. Als Pauliner tritt er für dasselbe Interesse auf, n Hauptrepräsentant der petrinische Pseudoclemens ist.[1]). So hatte sich also die Realisirung der Episcopatsidee als ein in Verhältnissen der Zeit begründetes Bedürfniss aufgedrungen, auch die Pauliner in der Anerkennung desselben nicht zurückeen konnten, nur wollten sie jene Idee nicht unter demselben nischen Namen sich aneignen. Wie in den Augen der Judenten, auch der römischen, welche in dem römischen Clemens mit Jerusalem verknüpften, alles an Jerusalem hing, so rich- dagegen die Pauliner ihren Blick auf Antiochien zurück, den n Sitz des paulinischen Christenthums, wo, wie auch die Apo-

1) Der Verfasser der Briefe lebt in derselben Idee der Einheit, wie die rchische Seele des Verfassers der Homilien. Im Briefe an die Philad. nennt sich Ignatius selbst einen für die Einheit organisirten Menschen ωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος), nachdem er unmittelbar vorher c. 7 mit r Stimme verkündigt hat: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ νοις — χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε — τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε u. s. w.

stelgeschichte (11, 26) mit besonderer Emphase hervorhebt, die Jünger zuerst im Unterschied von den Juden Christen (Χριστιανοὶ) genannt worden sein sollten, um dem petrinischen Clemens, dem Träger der judenchristlichen Tradition, den gleichfalls noch der apostolischen Zeit angehörenden Bischof Ignatius gegenüberzustellen, und in den Banden seiner Gefangenschaft, seiner Reise aus dem Orient in den Occident, unter Begleitung römischer Soldaten, und in seinem römischen Märtyrertod, für die Zwecke, um deren Erreichung es jetzt zu thun war, das Bild des Apostels Paulus aufs Neue vor die Seele zu rufen [1]. In jedem Falle liegt dem Pseudoignatius dieselbe Fiction zu Grunde wie dem Pseudoclemens, und wir sehen auch hieraus, wie sehr es im Geiste jener Zeit lag, Ideen, Grundsätze und Institutionen, die ein praktisches Interesse gewonnen hatten, unter solchen Namen und auf solchem Wege in das allgemeine Bewusstsein der Zeit einzuführen.

Die höchste Idee des Episcopats, in welcher der falsche Clemens und der falsche Ignatius am meisten zusammenstimmen, ist der Bischof als Stellvertreter Gottes und Christi. Worauf beruht aber diese Idee und wie wird sie begründet? Sie wird eigentlich nur als Behauptung aufgestellt, wenn in den Homilien (3, 66) von dem Bischof gesagt wird, dass ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται, oder in den Briefen (Magn. c. 6) der ἐπίσκοπος εἰς τόπον Θεοῦ προκαθήμενος genannt wird. Auch das führt nicht weiter, wenn gesagt wird (Eph. c. 3): Jesus Christus, unser unzertrennliches Leben, ist der Wille des Vaters, wie auch die Bischöfe, an verschiedenen Orten aufgestellt (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες), der Wille Gottes sind, wesswegen man mit dem Willen des Bischofs zusammenhalten muss. Dieselbe substanzielle Einheit, welche zwischen Christus und Gott stattfindet, wird auch als das Verhältniss der Bischöfe zu Christus dargestellt, wie also Christus der hypostasirte Wille Gottes ist, so sollen die Bischöfe der hypostasirte Wille Christi sein. Es beruht diess nur auf der Voraus-

---

1) Vgl. die Abhandl. über den Ursprung des Episc. S. 179 f. Am deutlichsten gibt sich der Verfasser der Briefe Ephes. 12 als Pauliner zu erkennen, wo er sich selbst einen Nachfolger des wegen seines Märtyrerthums hochgepriesenen Apostels nennt. In den apostolischen Constitutionen 7, 46 werden dem Apostel Petrus die Worte in den Mund gelegt, in Antiochien sei von ihm selbst Evodius, von Paulus Ignatius zum Bischof eingesetzt worden.

setzung, dass es wegen der Einheit mit Christus nothwendig ist, an sich aber ist es ein Sprung, in dem Bischof unmittelbar den Stellvertreter Gottes und Christi anzuschauen, da die Bischöfe zunächst nur die Nachfolger der Apostel sind. Und wenn es ihre Hauptaufgabe ist, in der Reinheit der Lehre die Einheit der Kirche aufrecht zu erhalten, und Häresen und Spaltungen abzuwehren, woher anders haben sie die Lehre, deren Bewahrer sie sein sollen, als aus der Hand der Apostel? Es ist daher bemerkenswerth, dass die in jenen pseudonymen Schriften noch so unvermittelt hingestellte Idee von den folgenden Kirchenlehrern nicht festgehalten worden ist, sondern sie hoben vielmehr gerade das hervor, was zwischen Christus und den Bischöfen als das Vermittelnde dazwischenliegt. Nicht Stellvertreter Gottes und Christi sind die Bischöfe bei Irenäus und Tertullian, sondern nur Nachfolger der Apostel, Träger der von den Aposteln her überlieferten Lehre. Es ist diess schon ein weiteres Moment in der Entwicklung der Episcopatsidee, und es müssen daher zwei verschiedene Anschauungen unterschieden werden. Ursprünglich ging die Episcopatsidee nicht aus der Anschauung der Kirche überhaupt, sondern aus dem Kreise der einzelnen Gemeinden hervor. Solange nur Presbyter in der Mehrheit an der Spitze einer Gemeinde standen, schien es noch an einer alles verknüpfenden und zusammenhaltenden Einheit zu fehlen. Da nun Christus, was er für die Kirche im Ganzen ist, auch für jede einzelne Gemeinde ist, so musste die ideelle Einheit, welche jede Gemeinde in Christus hat, auch eine reale werden. Diess geschah dadurch, dass Einer an die Spitze einer Gemeinde zu stehen kam, als Stellvertreter Christi. Man musste vor allem den Bischof als solchen haben, um sodann in demjenigen, was alle zusammen waren, in ihrer Gesammtheit, die Einheit der Kirche im Ganzen anzuschauen. Um aber diese Einheit in sich darzustellen, mussten sie selbst wieder ein reales Princip der Einheit in sich haben. Diess konnte nur die Lehre sein, deren Träger sie waren. Die Einheit der Lehre, in welcher sie alle übereinstimmten, verknüpfte sie selbst zur realen concreten Einheit eines engverbundenen Ganzen. Die Lehre aber, deren Träger sie waren, hatten sie nicht unmittelbar von Christus, sondern durch die Vermittlung der Apostel erhalten. Sobald daher die Bischöfe nicht mehr blos die Einheitspunkte der einzelnen Gemeinden, sondern die Repräsentanten der Einheit der Kirche über-

cher überall, wo er Gemeinden stiftet, auch Bischöfe einse
den mit Irenäus beginnenden Kirchenlehrern ist nun die apo
Succession der Hauptbegriff des bischöflichen Amts. Nach
und Tertullian sind die Bischöfe wesentlich die Träger und
ler der apostolischen Ueberlieferung. Die Einheit der Kirc
sich in ihnen darin dar, dass sie alle in einer und derselbe
übereinstimmen. Man darf daher nur der Succession der
nachgehen, um auf die principielle Einheit der Lehre zu ko
Noch stärker ist Cyprian, der Hauptrepräsentant des kirchlic
bischöflichen Bewusstseins seiner Zeit, von der Einheitsi
Episcopats durchdrungen. Kirche und Episcopat sind ihm
Einheit. Das Princip des Episcopats ist nicht sowohl die
lische Succession, als vielmehr der den Bischöfen ertheilt
Geist. In diesem Geist hat der Episcopat das Princip seine
und es kann daher keine Meinungsverschiedenheit in denen
welchen ein und derselbe Geist ist [3]. In der Vielheit der
individualisirt sich der Eine Geist, jeder Bischof ist nur wie
selbe, was jeder andere ist, in der Einheit des Episcopats
zusammen Eins, sie sind ein solidarisch verbundenes Ga

1) Er ist der προκαθεζόμενος τῆς ἀληθείας, der πρεσβύτης τῆς ἀλη
Clem. ad Jac. c. 2. 6. 17.

welchem keiner für sich ist, sondern jeder Einzelne zugleich die Einheit und Totalität des Ganzen in sich darstellt [1]). Sind die Bischöfe das, was sie sind, nicht jeder für sich, sondern alle nur in der Einheit und Totalität des Ganzen, so ist auch keiner mehr oder weniger als die Andern, es kann weder Einer dem Andern befehlen, noch darf sich Einer vom Andern befehlen lassen, es darf sich zwar jeder als Vertreter des Ganzen betrachten, aber sich nicht zu einem *episcopus episcoporum* aufwerfen. Gleichwohl erhält bei Cyprian das Einheitsinteresse des Episcopats noch eine neue Bedeutung dadurch, dass die Einheit, die alle zusammen darstellen, von einem bestimmten Punkte der Einheit ausgegangen sein sollte. Auch die übrigen Apostel waren zwar dasselbe, was Petrus war, gleiche Genossen der Ehre und Macht, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als Eine erscheine. Dem Petrus hat der Herr zuerst die *potestas* gegeben, *unde unitatis originem instituit et ostendit* [2]). Der hohe Vorzug, welchen Irenäus und Tertullian nur der römischen Kirche ertheilen, wegen ihrer Stiftung durch die beiden glorreichsten Apostel, geht schon bei Cyprian auf den römischen Bischof über. Als die *cathedra Petri* ist die römische Kirche die *ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.* Denselben Einheits- und Centralpunkt musste man auch in jedem, der als Nachfolger des Apostels Petrus in der römischen Kirche auf derselben *cathedra* sass, anschauen, und früh genug sprach sich dieses Bewusstsein in den römischen Bischöfen aus [3]). Es sind schon hier die Prämissen gegeben, deren consequente Folge das Papstthum war. War Petrus der erste Bischof in Rom, so mussten die römischen Bischöfe seine Nachfolger sein, somit auch denselben Primat, wie er, haben. Zum Bischof in Rom aber machte man den Petrus, weil er einmal in Rom gewesen sein sollte, und in Rom sollte er

---

1) Ep. 52: Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus multorum concordi numerositate diffusus. De unit. eccl. c. 3: episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

2) De unit. eccl. c. 4. Ep. 73.

3) Schon der Bischof Firmilian in Kappadocien hebt in einem Briefe an Cyprian (in den Briefen Cypr. Ep. 75) hervor, dass der römische Bischof Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit.

gewesen sein, weil man es sich, besonders nach dem Vorgang des Apostels Paulus, nicht anders denken konnte, als dass der erste Apostel auch in der Welthauptstadt gewesen sei. Die politische Bedeutung der Stadt Rom ist der erste Anlass der Petrussage, und da auf dieser Sage das Papstthum selbst beruht, so ist der Ursprung des Papstthums einfach darin zu suchen, dass die Bedeutung, welche Rom als die Hauptstadt der damaligen Welt hatte, auch auf den Bischof der römischen Gemeinde überging [1]). Freilich gehörte dazu, dass es auch unter den Aposteln einen Apostelfürsten gab, doch würde dieses Moment ohne jenes andere nicht so viel ausgemacht haben, da man dem Apostel Petrus keinen ausschliesslichen Primat zuschrieb, und den Ausspruch Christi nicht in diesem Sinne nehmen zu müssen glaubte. Nur in Rom konnte es Bischöfen, welche Nachfolger des Apostels Petrus in seinem Primat zu sein behaupteten, gelingen, den Primat der Kirche auch wirklich zu erhalten.

Cyprian, der Bischof von Carthago (bis zum Jahr 258) und die ihm gleichzeitigen römischen Bischöfe Cornelius und Stephanus geben den besten Maasstab zur Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die schon als *cathedra Petri* anerkannte römische Kirche zu der christlichen Kirche jener Zeit bis an das Ende des dritten und den Anfang des vierten Jahrhunderts stand. Je anspruchsvoller Stephanus in dem Streit über die Ketzertaufe auftrat, um so kräftiger war der Nachdruck, mit welchem Cyprian und Firmilian, die Selbstständigkeit der africanischen und kleinasiatischen Kirche gegen ihn

---

1) Auf beides, sowohl den politischen als den apostolischen Charakter der Stadt Rom bezieht sich auch die bekannte Stelle des Irenäus 3, 3 und die in ihr von der römischen Kirche prädicirte potentior principalitas. Die ecclesia maxima ist sie als die Gemeinde der Hauptstadt und die so verschieden erklärte Stelle: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio, scheint mir am richtigsten so verstanden zu werden, dass der erste Satz ausdrückt, was der Natur der Sache nach nicht anders sein kann, der zweite, was auch in der Wirklichkeit so ist. „Denn nach dieser Kirche muss sich, wegen der hervorragenden Bedeutung, welche Rom als Hauptstadt und als Apostelkirche hat, jede Kirche richten, indem ja von allen Seiten Gläubige nach Rom kommen, und so ist auch stets durch die, die von allen Seiten her mit Rom in Verbindung stehen, die apostolische Tradition sowohl in der römischen Kirche als auch in der Kirche überhaupt erhalten worden."

geltend machten. Dass aber, was den Gegenstand des Streits betrifft, gerade der römische Bischof das Einheitsinteresse der Gültigkeit der Ketzertaufe aufzuopfern schien, kann als ein Widerspruch erscheinen, welchen die Gegner mit Recht nicht ungerügt liessen [1]; allein das Charakteristische der römischen Kirche ist nicht blos das Einheitsinteresse, sondern ebenso auch das demselben zur Seite gehende ächt katholische Bestreben, den Schooss der Einen seligmachenden Kirche für alle der Aufnahme Fähigen im weitesten Umfang zu öffnen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus konnte Stephanus die Objectivität des Sacraments auf einen so äusserlichen Begriff herabsetzen, dass er bei allen, die einmal irgendwie auf den Namen Jesu Christi getauft waren, die blosse Handauflegung für zureichend erklärte [2] und die Vertheidiger der Einen Taufe in der Einen allein wahren Kirche als Wiedertäufer betrachtete [3].

Blicken wir auf die Verhältnisse zurück, in welchen der erste Anlass und Antrieb zur Entwicklung und Realisirung der Episcopatsidee lag, so ist es unstreitig der Episcopat, in welchem erst die christliche Kirche das Bewusstsein ihrer im Glauben an Christus begründeten Einheit und in diesem Bewusstsein die Macht einer alle Häresen und Spaltungen überwindenden, über alles Particuläre übergreifenden, alles Extreme abschneidenden, alles Verwandte einigenden katholischen Kirche und ebendamit auch den festen Bestand einer geschichtlichen Existenz gewann. Was half es aber, dass es eine

1) Je mehr er seines Bischofsitzes sich rühme, um so thörichter sei, hielt ihm Firmilian a. a. O. entgegen, dass er neben dem Petrus, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat.

2) Vergl. Cyprian Ep. 74: Si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicunque et quomodocunque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur — cur eadem majestas nominis non praevalet in manus impositione? Wie die esse possint filii Dei, qui non sint in ecclesia nati, Häretiker, wie die Marcioniten, Valentinianer?

3) Vergl. Eus. K.G. 7, 5. Das δεύτερον βάπτισμα, das man nach den Philos. 9, 12. S. 291 unter dem römischen Bischof Callistus zuerst gewagt habe, ist nicht, wie es Döllinger nimmt (Hippol. und Callistus. S. 189 f.), von der Ketzertaufe zu verstehen, sondern von der Taufe des Elcesaiten Alcibiades in Rom. Philos. S. 294. Stephanus berief sich für die blosse Handauflegung auf die Tradition seiner Kirche, ohne Zweifel mit gutem Grunde, es war darüber noch nichts dogmatisch bestimmt, auch Cyprian widersprach hierin nicht, nur sollte jetzt die humana traditio nicht mehr gelten, als die divina dispositio, die consuetudo nicht mehr, als die veritas.

in dieser bestimmten Form existirende und für ihr künftiges Bestehen organisirte Kirche gab, wenn die Kirche die Zukunft und Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung gar nicht vor sich hatte, wenn sie in ihrem Glauben an die Parusie jeden Augenblick das Ende aller Dinge erwartete? Diess führt uns auf den Montanismus zurück. Wie der Montanismus es ist, welcher der Kirche den Gedanken an die in der nächsten Zukunft bevorstehende Katastrophe in seiner vollen Energie lebendig erhielt und in ihm ihr schon an der Schwelle ihres Daseins ihr Ende vor Augen stellte, so ist es der Episcopat, welcher auch dem Montanismus gegenüber die Existenz einer christlichen Kirche und ihre geschichtliche Entwicklung erst möglich machte.

Der Streit zwischen den Montanisten und ihren Gegnern weist auf einen tiefer eingreifenden Zwiespalt des christlichen Bewusstseins jener Zeit mit sich selbst hin. Wie die Gegner in den sittlichen Forderungen der Montanisten einen unpraktischen Rigorismus sahen, so theilten sie mit ihnen auch die Ansicht nicht, dass das Ende der Welt schon so nahe sei und man nichts angelegentlicheres zu thun habe, als mit der Welt zu brechen und sich für die grosse Katastrophe gefasst zu halten. Da der Glaube an die Parusie Christi bisher noch nicht in Erfüllung gegangen war, so zogen sie hieraus den natürlichen Schluss, dass es wohl auch in der nächsten Zeit noch nicht dazu komme, somit überhaupt das Ende der Welt noch nicht so nahe bevorstehe. Je mehr man aber so aus der unnatürlichen Spannung heraustrat, in welche die stete Erwartung der Parusie das Bewusstsein der Christen versetzt hatte, um so mehr musste diess auch seinen Einfluss auf das ganze praktische Verhalten der Christen äussern. Man konnte nicht mehr in einem so schroffen und abstossenden Gegensatz zu der Welt, in welcher man lebte, stehen, sondern musste sich ihr mehr und mehr assimiliren. Da nun aber der Montanismus hierin nur eine immer weiter um sich greifende Verweltlichung des Christenthums sehen konnte, so kann er selbst nur aus dem Gesichtspunkt einer Reaction aufgefasst werden. In demselben Verhältniss, in welchem allen, welche zu der Partei der Montanisten gehörten, die herrschende Sitte eine zu laxe zu werden schien, verschärften sie die Praxis des christlichen Lebens durch die sittlichen Forderungen, die sie theils neu aufstellten, theils

als längst bestehend geltend machten. War einmal ein solcher Gegensatz der Ansichten und Parteien vorhanden, so musste der äussere Conflict, der nicht ausbleiben konnte, um so stärker werden, je mehr es Fälle gab, in welchen die Verläugnung des christlichen Charakters gar zu offen am Tage lag. Wie sollte es in solchen Fällen gehalten werden? Ihr eigentliches Moment hatte jedoch diese Frage nicht darin, ob die, die in einem solchen Falle waren, noch als Christen anzuerkennen seien, sondern ob sie durch die vermöge der Schlüsselgewalt ihnen zu ertheilende Sündenvergebung in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen werden können. In diesem Punkte wurde die allgemeine Differenz, welche die Montanisten von der katholischen Kirche trennte, zu einer unmittelbar praktischen Frage. Während die Montanisten allen, welche eine sogenannte Todsünde begangen hatten, die Vergebung einer solchen Sünde schlechthin verweigerten, weil sie als gegen Gott selbst begangen auch nur von Gott vergeben werden könne, oder, da Gott der Geist ist, von der Kirche, sofern sie der Geist ist, die aber in den neuen Propheten, oder durch den Paraklet, sich dagegen erklärte, stellten ihre Gegner nicht nur den Grundsatz auf, dass auch Todsünden vergeben werden können, sondern schrieben auch sich selbst die Vollmacht zu, sie zu vergeben [1]. Was dieser zunächst dogmatischen Streitfrage ihr Hauptmoment für die Geschichte der am Episcopat sich ausbildenden Verfassung der christlichen Kirche gibt, ist, dass die Hauptgegner, welche hierin den Montanisten und namentlich den Propheten derselben, als den Organen des Paraklets, gegenüberstanden, die Bischöfe waren. Es ist sehr wahrscheinlich, dass gleich anfangs in Kleinasien Bischöfe an der Spitze der Bewegung gegen die Montanisten standen. Das Hauptdatum aber, aus welchem sich uns die Stellung der Bischöfe zur montanistischen Frage ergibt, ist die von Tertullian [2] bezeugte wichtige Thatsache, dass der römische Bischof mit der öffentlichen Erklärung aufgetreten war, alle jene Vergehungen, welche die Montanisten als die Todsünde des Ehebruchs und der Hurerei bezeichneten, sollen nicht mehr absolut von der Gemeinschaft der Kirche ausschliessen, sondern es solle denen, die in einem solchen Falle waren, nach ge-

1) Tert. de pudic. c. 21.

2) De pudic. c. 1.

scheinlich unter Eleutheros, sogar schon im Begriff gewe
kirchliche Gemeinschaft mit den Montanisten anzuknüpfen,
es jetzt um so mehr zu bedeuten, wenn der römische Bisch
tor vom Jahr 190—200 oder Zephyrinus vom Jahr 20(
jedem Zweifel über die Stellung der römischen Kirche zu
tanismus durch das von Tertullian erwähnte Edict ein Ende
So wenig war man also in Rom mit den sittlichen Grundsä
Montanisten einverstanden. Dass aber der römische Bischof
Sache nicht allein stand, dass dasselbe Interesse, das ihı
ein gemeinsames der Bischöfe war, gibt Tertullian selbst
stehen, wenn er seiner montanistischen Behauptung, die
sei *spiritus per spiritalem hominem,* die Antithese gegenü
non ecclesia numerus episcoporum. Wenn also noch so
schöfe den antimontanistischen Grundsatz aufstellen, dass d
auch solche Sünden vergeben könne, so könne hier doch
Urtheil des Geistes, wie es in einem geistigen Menschen :
spricht, die Entscheidung geben. Welches Interesse abe
schöfe dabei leitete, ist aus dem entgegengesetzten der Mo

1) Ego, lässt Tertullian a. a. O. den Bischof in seinem Edict
moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

2) Ohne allen Grund und im Widerspruch mit dem ganzen gesch
Zusammenhang des Montanismus will Gieseler K.G. 1. 1. S. 288 a

zu sehen. Verweigerten die Montanisten schlechthin die Vergebung der Todsünden, um im Angesicht des nahen Endes der Welt die Zügel der kirchlichen Disciplin so straff als möglich anzuziehen, um so straffer, je laxer sie schon in einem grossen Theil der christlichen Kirche jener Zeit geworden waren, so können dagegen die Bischöfe, ihrer Weltanschauung zufolge, nur der Ansicht gewesen sein, dass es doch noch an der Zeit sein möchte, sich für eine längere Dauer des zeitlichen Bestehens der Kirche in der Welt einzurichten. Gerade damals erhielt ja erst die Kirche in dem Episcopat eine für die Dauer berechnete Organisation und die von den Bischöfen so bedeutungsvoll aufgefasste Idee einer *continua successio* musste ihren Blick ebenso vorwärts in die vor ihnen liegende Zukunft der Kirche richten, als sie sie rückwärts schauen hiess, zu den Aposteln zurück, deren Nachfolger sie zu sein behaupteten. Betrachteten sich die Bischöfe als die Träger der nicht schon in der nächsten Zeit aus der Welt entschwindenden, sondern in der Welt bestehenden Kirche, so mussten sie von selbst den Trieb in sich haben, aus der christlichen Gemeinschaft alles zu beseitigen, was noch an die Ueberspannung und Transcendenz des ursprünglich so schroff der Welt gegenüberstehenden christlichen Bewusstseins mahnte und nur zu leicht dazu dienen konnte, die Kirche der Bahn zu entrücken, in welcher sie ihren geordneten Verlauf in der Welt nehmen sollte. Die Kirche konnte nicht in der Welt bestehen, ohne dass sie sich besser mit der Welt befreunden lernte, als diess möglich war, solange man jeden Augenblick den Untergang der Welt vor sich sah. Man stelle sich nur vor, in welcher eigenthümlichen Spannung des Bewusstseins die sein mussten, welche im steten Gedanken an die Parusie Christi und die sie begleitende Katastrophe wie zwischen Sein und Nichtsein schwebten! Wie konnte eine aus solchen Gläubigen bestehende Gemeinschaft festen Fuss in der Welt fassen, wenn sie den Boden ihrer Existenz fort und fort unter sich schwanken und schon in der nächsten Zeit die ganze sie umgebende Weltordnung in sich zusammenstürzen sah? Und wenn in Gemässheit dieses Glaubens die sittlichen Forderungen auf eine Weise gesteigert wurden, welche über das gewöhnliche Maass der menschlichen Kraft hinausging, so fehlte es auch in dieser Hinsicht an den Bedingungen eines dieser sinnlichen Ordnung der Dinge entsprechenden Daseins. Welche überspannte sittliche Forderungen

machten die Montanisten, wenn sie von den sämmtlichen Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft verlangten, dass sie schlechthin von allen Vergehungen frei bleiben sollten, die sie unter dem Namen der Todsünden begriffen? Es war diess ein so unpraktischer Rigorismus, dass eine Gemeinschaft, welche zu diesem Grundsatz sich bekannte, die zu ihrem Bestehen nothwendige sittliche Kraft in kurzer Zeit sich in sich selbst verzehren lassen musste. Zwischen dieser Transcendenz einer nie sich realisirenden Idee und dem Boden der gegebenen empirischen Wirklichkeit, auf welchem sie sich allein zur Realität einer bestehenden Kirche verwirklichen konnte, lag als das erste vermittelnde Moment die in Hinsicht der Vergebung der Todsünden gemachte Concession. War es unmöglich, dass es gar keine Sünden gab, so musste es doch wenigstens möglich sein, dass sie vergeben wurden. Hiemit war zwar die reine Idealität der Kirche verschwunden, aber die Idee der Kirche war praktisch geworden. Die Kirche bestand so zwar nicht aus lauter Heiligen, die von jeder sogenannten Todsünde völlig unberührt blieben, aber doch aus solchen, welche die Kirche vermöge ihrer Schlüsselgewalt als wahre Glieder der christlichen Gemeinschaft anerkennen konnte, und wenn die Kirche, wie auch die Montanisten annahmen, das Recht hatte, die Sünden zu vergeben, warum sollte sie von demselben nicht auch Gebrauch machen? Waren es nun vorzugsweise die Bischöfe, welche in der Frage über die Zulässigkeit der Vergebung der Todsünden sich an die Spitze der Bestreiter des Montanismus stellten, so gaben sie dadurch einen für ihre Stellung sehr charakteristischen Beweis ihres von aller Ueberspannung des ursprünglichen, nicht sowohl bei sich als ausser sich seienden christlichen Bewusstseins zurückgekommenen christlichen Geistes, sie machten dadurch erst das geschichtliche Dasein der an dem Faden der *continua successio* der Bischöfe sich entwickelnden christlichen Kirche möglich, und wenn es namentlich der römische Bischof war, dessen Auctorität hierin den entscheidendsten Einfluss hatte, so ist es um so bemerkenswerther, wie die römischen Bischöfe schon damals auf den Weg einlenkten, auf welchem sie es in der Folge in der Theorie und Praxis nur zu gut verstanden, die Kirche und die Welt Hand in Hand mit einander gehen zu lassen. Die Verweltlichung des Christenthums, die in der römischen Kirche, soweit es nur immer möglich war, sich realisirte, sehen wir hier in ihren ersten unschuldigen,

durch die Natur der Sache selbst gerechtfertigten Anfängen. Es ist mit Einem Worte schon jetzt ein Ablassprogramm für Sünden, welche der Montanist nur als *delicta moechiae et fornicationis* bezeichnen konnte, das an der Spitze der ganzen so berüchtigten Geschichte der römischen Ablassertheilung steht, und Tertullian nennt schon jetzt, wie wenn er die ganze geschichtliche Bedeutung jenes Edicts des *episcopus episcoporum* richtig geahnt hätte, ein *terrenum Dei templum*, in welchem die *sponsa Christi* als die *vera, pudica, sancta virgo* eine solche *liberalitas*, die eher vor den *januae libidinum* stehen sollte, auch nur als *macula aurium* über sich ergehen lassen muss, eine *spelunca moechorum et fornicatorum* [1]).

1) Eine wichtige Urkunde, um das Verhältniss der römischen Kirche zum Montanismus rückwärts über die Zeit Tertullians hinaus zu verfolgen, ist, wie Ritschl zuerst genauer nachgewiesen hat (a. a. O. 1. A. S. 546 f. 2. A. S. 529 f.) der Hirte des Hermas. Das Hauptthema des Hirten ist die Frage über die Vergebung der Sünden nach der Taufe. Eine zweite Busse nach der Taufe wird gestattet, aber nur bis zu einer bestimmten Zeitgrenze, nur usque in hodiernum diem, bis zu der praefinita dies. Poenitentiae enim justorum habent fines. Impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis, gentibus autem (d. h. den noch nicht Getauften) usque in novissimo die (Vis. 2, 2). Näher bestimmt wird diese Grenze Vis. 3, 5 durch das Bild des die Kirche darstellenden Thurmbau's. So lange kann man Busse thun, dum aedificatur turris. Nam si consummata fuerit structura, jam quis non habet locum, ubi ponatur, erit reprobus. Vollendet aber wird dieser Bau alsbald (turris cito consummabitur Vis. 3, 8). Die für die zweite Busse gestattete Frist ist also nur die Zeit, während welcher noch an dem Thurme gearbeitet wird, bis zur nahen Wiederkunft Christi (Sim. 9, 7. 10). Die Vollendung des Thurmbau's bezeichnet, wie Ritschl sehr treffend zeigt, dieselbe Epoche der Kirche, welche durch den Montanismus eintreten sollte, nur dachte sich der Montanismus diesen Zeitpunkt schon so nahe, dass für ihn die Möglichkeit einer zweiten Busse von selbst hinwegfiel. Darum erscheint die Kirche dem Hermas in der ersten Vision in der Gestalt einer alten Frau und tadelt ihn wegen einer geheimen Begierde und wegen Hingebung an weltliche Geschäfte, in der zweiten Vision erscheint sie mit jugendlichem Aussehen aber greisen Haaren, in der dritten jung und heiter. Da sie in diesen beiden letztern Visionen die Aufschlüsse über das Aufhören der zweiten Busse gibt, so ist hieraus deutlich zu sehen, dass das, was die Verjüngung der Kirche und die Erneuerung des Geistes bewirkt haben soll, nichts Anderes ist, als eben die gegen die in der ersten Vision geschilderte Verweltlichung der Kirche gerichtete Aufhebung der zweiten Busse. Ritschl weist noch weiter nach, wie sich der Hirte des Hermas auch zu dem die Verweltlichung der Kirche und die Wiederholung der Busse mit seiner Auctorität vertretenden Clerus in Opposition setzt, somit zwischen ihm und dem Clerus derselbe Gegensatz ist, wie

Nachdem einmal die Möglichkeit der Sündenvergebung innerhalb der Kirche, wie wir aus dem Edict des römischen Bischofs sehen, grundsätzlich ausgesprochen und ebendamit der grosse Schritt geschehen war, die Kirche in eine Bahn hineinzuleiten, auf welcher auch die sündhafte Beschaffenheit ihrer Mitglieder kein Hinderniss ihrer fortgehenden Verwirklichung sein konnte, lässt sich nun an einem Moment nach dem andern nachweisen, wie man mehr und mehr alles das hinter sich zurückliess, oder nur wesentlich modificirt in sich aufnahm, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte. Alles diess hängt mit der durch den Episcopat zur Entscheidung gekommenen Krisis des Zeitbewusstseins aufs engste zusammen.

Von den extremitates temporum, den angustiae des καιρὸς συνεσταλμένος, die dem Tertullian so schwer auf dem Herzen lagen und ihn so düster stimmten, ist schon bei dem so genau an ihn sich anschliessenden Cyprian nicht mehr die Rede. Auch Cyprian ist zwar überzeugt, dass die Welt nicht mehr lange dauern werde, aber er sieht darin nur die allgemeine, in keiner Beziehung, weder zum Glauben an die Parusie Christi, noch überhaupt zum Christenthum stehende Wahrheit, dass die Welt schon gealtert sei und ihre frische Kraft verloren habe [1]. In demselben Verhältniss, in welchem man sich in dieser Beziehung mehr und mehr auf den Standpunkt des allgemeinen Weltbewusstseins stellte, liess man auch von der Strenge der practischen Forderungen nach, welche man aus jener überspannten Theorie abgeleitet hatte. Was bei Tertullian ein kategorisches Gebot des Paraklet war, dessen Uebertretung nur als eine Todsünde angesehen werden konnte, das *castrare desideria carnis*,

---

zwischen den Montanisten und den Psychikern. Dieselbe Frage also, welche im Montanismus in ihrer schroffsten Spitze hervortrat, bewegte unabhängig von ihm auch die römische Kirche schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in welcher Zeit Hermas lebte. „Hermas bezeichnet ein locales Vorspiel der Erscheinungen, welche von Phrygien aus fast alle Theile der Kirche in Aufregung und Zerrüttung versetzten. Er eröffnet die Reihe von Separationen, welche das nächste Jahrhundert ausfüllen und welche gerade die römische Kirche fast ununterbrochen beschäftigten. Denn zwischen der montanistischen Bewegung in Rom und der novatianischen Spaltung steht im Anfange des dritten Jahrhunderts die Secession des Hippolytus.“ Ritschl a. a. O. S. 538.

1) In der Schrift ad Demetrianum c. 3. ed. Krabinger. Tüb. 1859. S. 156.

ist bei Cyprian schon so ermässigt, dass es nur in der Form der Empfehlung und des Raths dem sittlichen Bewusstsein des Christen vorgehalten wird. Befolgt er ihn, so ist es verdienstlich, und er erwirbt sich dadurch Anspruch auf eine höhere Belohnung, befolgt er ihn nicht, so schadet es ihm wenigstens nichts an seiner sonstigen sittlichen Vollkommenheit. Ganz besonders aber zeigt sich am Chiliasmus, wie sehr man von der schwärmerischen Richtung zurückkam, die die Phantasie der Montanisten in so hohem Grade aufgeregt hatte. Die Antipathie gegen ihn wurde immer allgemeiner, ja man hatte jetzt sogar das lebhafte Interesse, ihn zu bestreiten und ihm das Princip seiner Berechtigung abzusprechen. Dass diess nicht blos in der alexandrinischen Kirche, welche stets eine Gegnerin des Chiliasmus war, sondern hauptsächlich auch in der römischen geschah und zwar um dieselbe Zeit, in welcher es in ihr zum völligen Bruch mit dem Montanismus kam, ist gleichfalls characteristisch für diesen Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung. Wenn auch der römische Presbyter Cajus, einer der Hauptrepräsentanten dieser Richtung, nicht soweit ging, dass er die johanneische Apokalypse für ein Werk des Häretikers Cerinth erklärte, so bestritt er doch an Cerinth nur um so mehr den sinnlichen Chiliasmus des Judenthums [1]. Er galt jetzt als der Inbegriff alles dessen, was man hinter sich zu lassen hatte, um über alles, was dem Christenthum vom Judenthum her noch anhing, vollends hinwegzukommen. In dieser Beziehung konnte man nur fallen lassen, was seinen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren hatte, Anderes dagegen war, wenn auch in anderer Form, festzuhalten. Wie man die sittlichen und ascetischen Forderungen der Montanisten nicht aufgab, sondern nur der katholischen Kirche anpasste, so konnte man noch weniger das Offenbarungsprincip des Montanismus, den heiligen Geist, als ein ausschliesslich montanistisches Princip betrachten. Dass Geist und Kirche wesentlich zusammen gehören, die Kirche in dem Geist die Wahrheit ihres Wesens, und der Geist in der Kirche die Wirklichkeit seines Daseins habe, war die gemeinsame Voraussetzung; woran man aber von katholischer Seite den grössten Anstoss nahm, war das Vage, Willkürliche, Zufällige der montanistischen Prophetie, dass sie etwas Neues einführen, und in den einzelnen Individuen, die sie zu ihren

1) Eusebius K.G. 3, 28. Vergl. Theol. Jahrb. 1853. S. 157 f.

Organen machte, ein neues Glaubensprincip aufstellen wollte. In diesem Sinne nannte man es den Aberwitz der Montanisten, wenn man seine eigene Denkweise als die katholische geltend machen wollte, und zog aus ihrer Lehre die sie als Härese bezeichnende Consequenz, dass wenn sie erst den von Christus verheissenen Paraklet empfangen zu haben glauben, sie ebendamit den Besitz desselben den Aposteln absprechen [1]. Der Stellung der katholischen Kirche zum Montanismus war es daher ganz analog, dass nun auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher in dem Paraklet der Montanisten noch in dem freien Spielraum der Subjectivität der die Gabe der Prophetie besitzenden einzelnen Individuen sich bewegte, katholisch fixirt und regulirt wurde. Wie die Schlüssel der Gewalt zu lösen und zu binden, welche die Propheten der Montanisten für sich in Anspruch genommen hatten, ausschliesslich in die Hände der Bischöfe kamen, so waren sie jetzt auch die allein anerkannten Organe des heiligen Geistes und dem Princip der Individualität, auf welchem die montanistische Prophetie beruhte, wurde der Grundsatz entgegengestellt, dass der heilige Geist als das in der Kirche waltende Princip nur in der Gesammtheit ihrer Vertreter sich ausspreche und diese selbst um so gewisser von ihm sich inspirirt glauben dürfen, je unzweifelhafter sie das Bewusstsein der Repräsentation der Kirche in sich haben. So wurde, was in den Offenbarungen des montanistischen Paraklets noch einen so vagen und unsichern Verlauf hatte, in den geordneten und regelmässigen Gang der die Kirche repräsentirenden Concilien hinübergeleitet, und die Continuität mit dem in den Aposteln wirkenden Geist, die in dem Paraklet der Montanisten ein so schwaches und so leicht sich auflösendes Band zu sein schien, durch das Dogma festgestellt, dass die Beschlüsse der Concilien nur der für das allgemeine Bewusstsein ausgesprochene Inhalt der der Kirche immanenten apostolischen Tradition seien. Mit dieser Form der Offenbarung des Geistes war die der montanistischen Prophetie eigene Ekstase von selbst ausgeschlossen. Nur das individuelle Bewusstsein kann durch die Einwirkung des Geistes in der Ekstase so ausser sich gerathen, dass es seiner selbst nicht mächtig ist, spricht sich aber der Geist in dem Gesammtbewusstsein einer Mehrheit einzelner Subjecte aus, so lässt sich nicht denken, wie das

---

1) Schwegler, Mont. S. 225. 238.

Gemeinsame, das als der Ausspruch des Geistes gelten soll, anders zu Stande kommen kann, als auf dem Wege der die gemeinsame Berathung leitenden Reflexion. Nach Tertullian kann es gar nicht anders sein, als dass der Einzelne, wenn er vom Geist ergriffen wird, ausser sich ist, er trägt daher kein Bedenken, das Wesen der Prophetie geradezu in die Bewusstlosigkeit, oder die *amentia*, zu setzen [1]). Da sie aber ihren Grund nur in dem Verhältniss hat, in welchem der Einzelne in seinem Fürsichsein zu dem Geiste steht, sofern er sich zu demselben nur passiv verhalten kann und ihn so in sich wirken lassen muss, dass er selbst dem Mittelpunkt seines Bewusstseins entrückt und in den Zustand des Aussersichseins versetzt wird, so folgt daraus von selbst, dass das Verhältniss des Geistes zu dem Bewusstsein einer Mehrheit von Individuen, wie es sich in den auf Concilien versammelten Bischöfen darstellt, nicht denselben Charakter der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit an sich tragen kann. In demselben Verhältniss, in welchem jene Inadäquatheit in dem unendlichen Umfang der von dem Geist inspirirten Subjecte sich aufhebt, kann er auch nur als das ihrer Gesammtheit immanente substanzielle Princip gedacht werden. Es ist daher ganz in der Natur der Sache selbst begründet, dass die ekstatische Prophetie der Montanisten nicht mehr an ihrer Stelle war, sobald als die eigentlichen Organe des Geistes nicht mehr die Individuen in der Zufälligkeit ihres Fürsichseins, sondern die Bischöfe in der geregelten Form der Repräsentation der Kirche betrachtet wurden, und der Gegensatz des Episcopats zum Montanismus bezeichnet auch in dieser Beziehung den Uebergang aus der Unstetigkeit des Zustandes, in welchem die Christen der ältesten Zeit sich befanden, in den festen, geordneten Bestand der katholischen Kirche. Gehen wir aber weiter zurück, so kann die eigentliche Ursache der ekstatischen Prophetie der Montanisten in letzter Beziehung nur in jener Transcendenz der Weltanschauung erkannt werden, welche die eigenthümliche Bewusstseinsform der ältesten Christen war, solange sie im Glauben an die Nähe der Parusie Christi nur noch mit dem einen Fuss in der jetzigen, mit dem andern aber schon in der künftigen Welt standen. Ein solcher Zustand ist an sich nicht ein Beisichsein, sondern ein Aussersichsein des Bewusstseins, die Ekstase ist seine characteristische

---

1) De anima c. 11.

Form. Daher kann es kein deutlicheres Kriterium der jetzt erfolgenden allgemeinen Krisis geben als die bestimmte Erklärung, dass die Ekstase überhaupt weder für den prophetischen Geist noch für das christliche Bewusstsein sich eigne [1]. Seitdem wird es zur orthodoxen Vorstellung, dass schon die Propheten des Alten Testaments nicht in bewusstloser Ekstase, sondern mit Bewusstsein und Verstand geweissagt haben, die Ekstase gilt als ein unwürdiger, das dämonische Heidenthum charakterisirender Zustand, während dagegen das Beisichsein des inspirirten Subjects als eine wesentliche Bestimmung einer auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins stehenden Inspirationstheorie betrachtet wird. Das christliche Bewusstsein fühlt sich jetzt, nachdem es festern Fuss in der bestehenden Welt gefasst hat, und in dem zur katholischen Kirche sich gestaltenden Christenthum eine neu sich entwickelnde Ordnung der Dinge begründet sieht, stark genug, auch den Einwirkungen des göttlichen Geistes gegenüber bei sich zu bleiben, und das Bewusstsein seines eigenen Selbsts festzuhalten [2].

Es erhellt aus dem Bisherigen, welche Wichtigkeit der Episcopat für die Gestaltung und Entwicklung der Kirche hat. Durch den Episcopat erhielt sie ihre bestimmte Form, in den Bischöfen erst hatte man Subjecte, auf welche man sich alles übergegangen denken konnte, was Christus selbst den Aposteln als ihren höchsten Vorzug ertheilt hatte, in ihrer Person concentrirte sich und stellte sich dar, was die Kirche im Ganzen wesentlich und ihrem eigentlichen Princip nach war. Was der heilige Geist für die Christen überhaupt ist, als das Princip des christlichen Bewusstseins, als der sie beseelende

---

1) So schrieb schon unter den kleinasiatischen Gegnern der Montanisten Miltiades eine Schrift unter dem Titel: περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Eusebius K.G. 5, 17. Vergl. Schwegler a. a. O. S. 227.

2) Bemerkenswerth ist, dass auch die pseudoclementinischen Homilien, so hoch sie die Prophetie stellen, gegen die Zulässigkeit der Ekstase in göttlichen Dingen sich erklären. In demselben Interesse, wie die katholische Kirche, betrachten auch sie die Ekstase als ein Element, das weder mit einer geordneten Verfassung der Kirche, wie eine solche im Episcopalsystem besteht, noch auch mit einer höhern Entwicklungsstufe des christlichen Bewusstseins sich verträgt. Ausdrücklich stellen sie der dämonisch täuschenden Ekstase das immanente Bewusstsein des ἔμφυτον καὶ ἀέναον πνεῦμα entgegen, das nicht blos die Propheten, sondern überhaupt alle Frommen in sich haben. Vergl. oben S. 232.

eigenthümliche Geist, welcher sie zu ἅγιοι in derselben Weise macht, wie Christus selbst, als der mit dem heiligen Geist, dem Princip der Messianität, Begabte oder Gesalbte, schlechthin der ἅγιος ist, als das in der christlichen Gemeinschaft wirkende Princip, das überall, wo es das christliche Interesse erfordert, mit seiner göttlichen Macht eingreift, ist er im höchsten und intensivsten Sinne in den Bischöfen. Sie sind vorzugsweise die Träger und Inhaber des der Kirche immanenten göttlichen Geistes, und wie Christus den Aposteln mit der Ertheilung seines Geistes auch die Vollmacht der Vergebung der Sünden verliehen hat, so ist auch bei den Bischöfen dieses Recht, als die höchste der Kirche verliehene Gewalt, an den Besitz des Geistes geknüpft. Durch die *successio apostolica* und die *vicaria ordinatio* geht auch dieselbe *potestas* von den Aposteln auf die Bischöfe und von einem Bischof auf einen andern über, und wie Christus den Aposteln mit der Vollmacht der Sündenvergebung das Höchste, was er zurücklassen konnte, verliehen hat, so kommen dem Amte der Bischöfe mit dem Recht der Schlüsselgewalt die höchsten Attribute zu [1]. Da in ihnen, als denjenigen, in welchen die

1) Man vergleiche Cyprian Ep. 75, wo der Bischof Firmilian nach Ausführung der Stelle Joh. 20, 11 sagt: potestas ergo remittendorum peccatorum apostolis data est, et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt. Das ursprüngliche Recht der Gemeinden ist hier noch nicht ganz vergessen, denn nur durch die Vermittlung der von den Aposteln gestifteten Gemeinden haben die Bischöfe das apostolische Recht. Was die Stelle Joh. 20, 21 betrifft, so werden die, welche das johanneische Evangelium nur für nachapostolisch halten können, sich leicht überzeugen können, dass es auch zu dieser Zeitfrage eine analoge Stellung hat, wie zur Passahfrage. In der Bezeichnung des heiligen Geistes als des Paraklets trifft das Evangelium mit den Montanisten zusammen; die apostolische Vollmacht zu lösen und zu binden wird in demselben Sinne, in welchem zwischen den Montanisten und ihren Gegnern über dieses Recht gestritten wurde, in das Recht der Vergebung der Sünden gesetzt und durch dasselbe Princip begründet, auf welchem bei den Montanisten alles beruhte, das πνεῦμα ἅγιον, von welchem weder Matth. 16, 19 noch 18, 18 die Rede ist. Und wie das Evangelium in der Passahfrage sich auf die Seite derer stellte, deren Ansicht sich als die katholische geltend machte, so ist es auch hier. Wenn es die Ertheilung des Geistes an die Jünger durch den Ausspruch Jesu motivirt 20, 21: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch," so ist damit auch der Begriff der apostolischen Succession und der Grundsatz ausgesprochen, dass es auch immer Nachfolger der Apostel geben müsse, die das gleiche Recht der Vergebung der Sünden haben. Es ist auffallend, dass die Stelle Joh. 20, 21

in dem einzelnen Bischof für sich, sondern nur in einer gr
oder geringern Mehrheit versammelter Bischöfe aussprechen
es konnte somit nicht anders sein, als dass es schon mit dem
der bischöflichen Verfassung auch Synoden gab. Man sah sic
nur veranlasst, so oft Fragen entstanden, die ein gemeinsam
teresse hatten und ein gemeinsames Handeln erforderten
besprechen und Beschlüsse zu fassen, wie diess zuerst aus
lassung der Montanisten und der Passahfrage geschah, sond
wurde auch schon sehr früh gewöhnlich, regelmässige Ver
lungen dieser Art zu halten, welche, wie sie selbst schon a
kirchlichen Selbstbewusstsein der Bischöfe hervorgingen,
am meisten dazu dienen mussten, das Standesbewusstsein
schöfe zu verstärken und den Synoden den Charakter einer
meinen kirchlichen Repräsentation zu geben [1]. Da es zum
einer solchen Repräsentation gehört, dass sie eine um so gr
Bedeutung hat, je grösser die Zahl der sie bildenden Mitglie
so hatte die Synodalverfassung, noch ehe die Episcopalverf
die Stufe der Metropolitenwürde überschritt, ihren nächste
punkt schon mit der ersten allgemeinen Synode erreicht,

zwar von Cyprian und Firmilian, Ep. 73 und 75, nicht aber von T
citirt wird. Auch Cyprian sagt in Beziehung auf jene Stelle: unde intel
nonnisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ord

eine ökumenische die Gesammtheit der Bischöfe des römischen Reichs in sich darstellte. Und wenn schon jeder Bischof sich vorzugsweise als ein Organ des heiligen Geistes betrachten konnte, und was von dem Einzelnen galt, um somehr von mehreren gelten musste, so kam auch in dieser Beziehung das der kirchlichen Verfassung zu Grunde liegende Princip auf den ökumenischen Synoden zu seiner vollen äusseren Erscheinung. Wie der Apostelgeschichte zufolge schon die von den Aposteln zu Jerusalem gehaltene Versammlung ihren Beschluss im Namen des heiligen Geistes erliess (Apg. 15, 28), und in der Folge auch Provinzialsynoden derselben Formel sich bedienten [1]), so mussten um so mehr die auf einer ökumenischen Synode versammelten Bischöfe in ihrer Gesammtheit dafür gelten, dass durch sie unter der Einwirkung des heiligen Geistes der Wille Gottes sich offenbare [2]).

Das System, dessen Grundzüge hier entwickelt sind, enthält schon in seinen ersten, aus den gegebenen Verhältnissen sehr natürlich hervorgegangenen Anfängen die Elemente der umfassendsten und durchgreifendsten Hierarchie. Das Grossartige desselben ist die Einfachheit der Formen, auf welchen es beruht. Die Grundform ist das Verhältniss des Bischofs zu der Gemeinde, an deren Spitze er steht. Diese Form bleibt immer dieselbe, wie auch das System sich entwickeln, erweitern und modificiren mag. Der Bischof der kleinsten Gemeinde ist wesentlich dasselbe, was der Papst auf der höchsten Stufe des Papstthums ist. Auf allen Stufen dieses hierarchischen Systems wiederholt sich nur dieselbe Grundform, deren grösste Eigenthümlichkeit ebendarin besteht, dass sie einer unendlichen Ausdehnung fähig ist. Indem der Episcopat zwar qualitativ immer derselbe ist, quantitativ aber sehr verschieden sein kann, das Verhältniss der Gleichheit auch wieder ein Verhältniss der Unterordnung ist, das durch eine Reihe von Stufen und Mittelgliedern von unten nach oben hinaufsteigt, wird er dadurch zu einer Form,

1) Wie die zu Carthago im Jahr 252 unter Cyprian, vergl. Cypr. Ep. 54: Placuit nobis, sancto spiritu suggerente.

2) Man vergleiche Sokrates K.G. 1, 9, wo Constantin in seinem Schreiben an die alexandrinische Kirche von der nicänischen Synode sagt: Ὃ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον ἢ τοῦ θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον, τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν.

welche sich nicht blos auf das weiteste Gebiet erstreckt, sondern auch die Möglichkeit eines sehr gegliederten Organismus in sich schliesst. Dieser Unterschied eines durch Unterordnung aufsteigenden und verschieden sich gestaltenden Systems gehört zum Begriff der Hierarchie. Es gibt keine Hierarchie, in welcher alles einander gleich ist. Der Bischof muss mehr sein als der Presbyter und der Diakonus, und der Presbyter mehr als der Diakonus, und der Unterschied dieser drei Stufen ist der bestimmende Typus für das ganze System, wie viele Stufen es auch sein mögen, durch welche es zu seiner Höhe hinaufsteigt. Auf der einen Seite hat das System die Tendenz, in dem Nebeneinandersein der Bischöfe, von welchen jeder wieder dasselbe ist, was alle andern sind, sich die breiteste Basis zu geben, auf der andern strebt es, da unter den Bischöfen auch wieder ein Unterschied ist, ebenso sehr sich in seiner Spitze zusammenzufassen und in einer höchsten Einheit sich abzuschliessen. Wie die Unterordnung charakteristisch für dieses kirchliche System ist, so ist es nicht minder das Princip dieser Unterordnung, es ist nicht blos ein hierarchisches, sondern auch ein theokratisches System, und dieser theokratische Charakter gehört gleichfalls wesentlich zu der einfachen Grundform, auf welcher es beruht. Die Unterordnung, welche das System fordert, ist eine absolute Forderung, sie hat denselben Charakter einer innern Nothwendigkeit, wie die Unterordnung, vermöge welcher das Menschliche sich dem Göttlichen unterordnen muss. Die Grundanschauung des Bischofs ist es ja, dass er der Stellvertreter Gottes und Christi ist, das Organ, in welchem der heilige Geist, als das immanente Princip der kirchlichen Gemeinschaft, vorzugsweise sich ausspricht. Alles beruht auf göttlicher Auctorität. In dem Verhältniss, in welchem der Bischof zu seiner Gemeinde steht, wird dasselbe Verhältniss angeschaut, das zwischen Christus und der Kirche stattfindet. Dieses Verhältniss setzt auf der einen Seite eine unbedingte Unterordnung, sofern alles schlechthin von der Einheit ausgeht: wie Ein Gott und Ein Christus ist, so kann es auch nur Eine Kirche und Einen Episcopat geben, und es muss alles dieser Einheit schlechthin sich unterordnen. Auf der andern Seite aber ist es auch wieder ein Verhältniss der Pietät, und es verknüpfen sich mit ihm alle Pietätsgefühle, welche das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott und Christus in sich schliesst. Der Bischof soll der geistige Vater seiner Ge-

meinde sein und die Glieder seiner Gemeinde sollen mit kindlichem Vertrauen ihm anhängen [1]). Fassen wir daher dieses System in den Elementen seines Ursprungs auf, so ist es wesentlich bedingt durch eine Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher es dem Menschen Bedürfniss ist, das Verhältniss, in welchem Christus, als der Herr der Kirche, zu derselben steht, in einer sichtbaren Stellvertretung anzuschauen. Wie die Apostel die Stelle des sie sendenden Christus vertraten, so konnte man auch in den Bischöfen, als den Nachfolgern der Apostel, nur die Repräsentanten Christi sehen.

---

1) Die apostolischen Constitutionen verordnen 2, 34: τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, dabei aber auch, φοβεῖσθαι ὡς βασιλέα, τιμᾶν ὡς κύριον. Was von dem Bischof gilt, gilt auch vom Stande der Cleriker überhaupt. Auf dem Grunde der alttestamentlichen Priesteridee, welche schon Cyprian, der Hauptvertreter der Episcopatsidee, in ihrem vollen Umfang in Anspruch nimmt, sind sie durch dieselbe absolute Superiorität von der Welt geschieden, mit welcher der Bischof über der Gemeinde steht. Daher ist es nur eine Entwürdigung ihres Standes, wenn sie sich mit weltlichen Dingen und Geschäften befassen. Nach Cyprian, Ep. 66, ist es pridem in concilio episcoporum statutum, ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituat, quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti nonnisi altari et sacrificiis deservire, et precibus atque orationibus vacare debeant. — Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur, — in honore sportulantium fratrum tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altaris sacrificiis non recedant. — Es muss das decretum sacerdotum streng gehalten werden, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari ejus et ecclesiae vacantes ad seculares molestias devocet. Es spricht sich schon in den Worten Cyprians aus, welche grosse practische Bedeutung dieser Grundsatz hatte, und die Ansicht von dem priesterlichen Charakter des Clerus, auf welchem er beruhte. Vergleiche Epist. Clem. ad Jac. c. 5. Hom. 3, 71.

Vierter Abschnitt.

Das Christenthum als höchstes Offenbarungsprincip und als Dogma.

Zwei Richtungen sind es, in deren Sphäre, wenn wir auf die bisherige Darstellung zurücksehen, die dem christlichen Bewusstsein immanente Idee des Christenthums sich realisirte. Es musste vor allem die Schranke, die der Particularismus des Judenthums dem christlichen Heilsprincip setzen wollte, durchbrochen und der christliche Universalismus festgestellt werden. Es konnte nur dadurch geschehen, dass die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben, und die ganze des christlichen Heils ebenso bedürftige als empfängliche Menschheit als das weite Gebiet angeschaut wurde, in welchem die Idee des Christenthums sich verwirklichen sollte. Wie aber in dieser Hinsicht das Christenthum von Anfang an die Tendenz hatte, sich zum Universalismus zu erweitern, so musste es auf der andern Seite dasselbe Interesse haben, auf seinem universellen Standpunkt seinen specifischen Inhalt und Charakter festzuhalten, und beides, dass es ebenso specifisch, oder persönlich individuell und concret geschichtlich, als universell sein wollte, in das adäquate Verhältniss zu einander zu setzen. Sein Universalismus versetzte es in die weite Sphäre einer von heidnischen Elementen durchdrungenen Weltanschauung und brachte es in die nächste Berührung mit einer Anschauungsweise, in welcher bereits das Judenthum mit Ideen der griechischen Philosophie so zersetzt war, dass auch das Christenthum, in denselben Ideenkreis hineingezogen, nur einen dem heidnischen Polytheismus mehr oder minder verwandten Charakter annehmen konnte. Der christliche Heilsprocess verwandelte sich in einen allgemeinen Weltentwicklungsprocess, in welchem Christus selbst nur eines der verschiedenen, den Gang der Welt-

wicklung bedingenden Weltprincipien wurde. Verweltlichung ist mit Einem Worte die Gefahr, welche dem Christenthum von Seiten seines Universalismus drohte. Glaubte der Montanismus, nur vorzugsweise vom sittlich religiösen Gesichtspunkte aus, derselben Gefahr einer Verweltlichung des Christenthums dadurch begegnen zu müssen, dass er überhaupt mit der Welt gebrochen wissen wollte, und die jüdisch-messianische Weltkatastrophe zum Princip seiner Weltanschauung machte, so hatte das christliche Bewusstsein auch nach dieser Seite hin die Aufgabe, das Christenthum in die Bahn einzuführen, auf welcher es der seiner ursprünglichen Idee entsprechenden geschichtlichen Entwicklung entgegengehen konnte. Alle diese nach verschiedenen Seiten hin in Betracht kommenden Momente vereinigte die Idee der katholischen Kirche in sich, deren Bewusstsein alle diejenigen in sich hatten, die ebensosehr den Universalismus des Christenthums aufrecht erhalten, als auf der andern Seite alles fern halten wollten, was den specifischen Charakter des Christenthums durch jüdische oder heidnische Einflüsse trübte, und nach der einen oder andern Seite hin eine ins Extreme verlaufende Richtung zu nehmen schien. Indem nun aber die Idee der katholischen Kirche zunächst nur in denjenigen existirte, die im Bewusstsein derselben die überwiegende Mehrheit bildeten und am erfolgreichsten darauf hinarbeiteten, sie zu realisiren und ihr ihre feste Consistenz zu geben, so war die auf diesem negativen Wege des Gegensatzes gegen alles christlich Inadäquate sich bildende katholische Kirche auch noch eine blose Form, welche erst mit ihrem bestimmten Inhalt sich erfüllen musste. Sosehr man auch darüber einverstanden sein mochte, was in Gemässheit des in der Mehrheit sich aussprechenden christlichen Bewusstseins abzuwehren und fernzuhalten war, sosehr kam es auch darauf an, der Verneinung die Bejahung gegenüberzustellen, und positiv zu bestimmen, was als der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins gelten sollte. Die Kirche hatte sich in ihren bestimmten Formen constituirt, seitdem sie Bischöfe hatte, die als Träger und Repräsentanten der apostolischen Ueberlieferung und des kirchlichen Bewusstseins angesehen werden konnten; dieses Bewusstsein selbst aber war noch etwas sehr Unbestimmtes, eine blosse Form ohne Inhalt, solange nicht das Dogma, als Inhalt der apostolischen Ueberlieferung oder der christlichen Offenbarung, in seiner Entwicklung und allmähligen

Ausbildung auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht war. Wie hier beides zusammenhängt, die verfassungsmässige Form, welche die Kirche in den Bischöfen, den Repräsentanten ihrer Einheit, erhalten hatte, und das Dogma als der Inhalt, welcher von den Interpreten der Tradition und den Organen des kirchlichen Bewusstseins ausgesprochen und als allgemein geltende Lehre fixirt werden sollte, stellt die die erste Periode der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche schliessende Synode zu Nicäa in einer sehr klaren Anschauung vor Augen. Wie sie als eine ökumenische Synode die vollkommenste Repräsentation des Episcopats und der Kirche ist, so hat sie in ihrem Dogma von der Homousie das Höchste ausgesprochen, was das christliche Bewusstsein zu seinem dogmatischen Inhalt haben kann.

Es ist somit überhaupt das Dogma, das hier seine bestimmte Stelle hat. Die Kirche wäre eine blosse Form, wenn sie nicht innerhalb der von ihr selbst fest bestimmten, aber gleichmässig nach allen Seiten hin zur Idee der katholischen Kirche sich erweiternden Grenzen ihren bestimmten Inhalt in ihrem katholischen Dogma hätte, und zwar concentrirt sich die ganze Entwicklung des Dogma in ihrer ersten Periode in der Lehre von der Person oder der göttlichen Würde Christi. Alle zum Inhalt des christlichen Glaubens gehörenden Dogmen treten nur so weit hervor, als sie eine nähere oder entferntere Beziehung zu diesem Hauptdogma haben. Dieses selbst aber ist, so hoch es gestellt wird, doch nicht eigentlich der nächste und unmittelbare Gegenstand des christlichen Bewusstseins. Da Christus nur dazu kommt, das messianische Heil zu bringen, so verhält er sich selbst nur wie das Mittel zum Zweck, und es kann daher nicht anders sein, als dass auch in der Entwicklung des Dogma das Eine durch das Andere bedingt ist. Durch die ganze Geschichte des Dogma hindurch lässt sich wahrnehmen, wie die Lehre von der Person Christi in den verschiedenen Formen ihrer Ausbildung nur der Reflex und concrete Ausdruck der Ansicht ist, die man von dem Werke Christi, von der Bedeutung und Beschaffenheit des durch ihn bewirkten messianischen Heiles hatte. Jede Zeit und Partei trägt auf die Person Christi alle Bestimmungen über, die ihr die nothwendige Voraussetzung zu sein scheinen, um ihn zu dem Erlöser in dem bestimmten Sinne, in welchem er es sein sollte, zu befähigen.

Da wir auf dem Standpunkt der kritischen Betrachtung der

evangelischen Geschichte es nie vergessen dürfen, dass wir, wie die Lehre Jesu überhaupt, so auch alles, was er selbst über die Bedeutung und Würde seiner Person lehrte, nur durch die Vermittlung der neutestamentlichen Schriftsteller kennen, so ist auch hier zwischen dem rein geschichtlichen und dem dogmatischen Gesichtspunkt streng zu scheiden, und wir können uns daher, indem alles Andere in das Gebiet der irgendwie begründeten dogmatischen Voraussetzungen und Behauptungen gehört, nur auf die Frage beschränken, wie sich in den verschiedenen Lehrbegriffen, innerhalb der kanonischen Schriften, die Person Jesu darstellt.

Was in dieser Beziehung zunächst die Christologie der synoptischen Evangelien betrifft, so wird niemand mit zureichenden Gründen bestreiten können, dass wir in ihnen nicht die geringste Berechtigung haben, über die Vorstellung eines rein menschlichen Messias hinauszugehen. Wie sehr die Idee der Präexistenz noch ausserhalb des synoptischen Gesichtskreises liegt, kann nichts deutlicher beweisen, als die Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu. Alles, was ihn über das Menschliche erhebt, aber das rein Menschliche seiner Person nicht aufhebt, ist nur auf die Causalität des seine Erzeugung bewirkenden, oder nach einer andern Vorstellung erst bei der Taufe ihm mitgetheilten πνεῦμα ἅγιον zurückzuführen, das als das Princip der messianischen Epoche auch das seine messianische Persönlichkeit constituirende Element ist. Die substanzielle Grundlage der synoptischen Christologie ist der Begriff des als υἱὸς θεοῦ bezeichneten und gedachten Messias, und alle Momente derselben beruhen auf derselben Voraussetzung einer an sich menschlichen Natur. Gott hat ihn vom Tode auferweckt, weil es nicht möglich ist, dass er vom Tode bewältigt wurde (Apg. 2, 24). Es ist an sich nicht möglich, dass der Messias dem Tode anheimfällt, weil er dem Tode anheimgefallen nicht mehr der Messias wäre. Wenn also auch der Messias stirbt, so ist an sich in ihm der Tod im Leben aufgehoben, wenn auch nicht in dem Uebermenschlichen seiner Person, doch in seiner messianischen Würde. In demselben Sinne gehört es zum Begriff des Messias, dass er der Fürst des Lebens ist (Apg. 3, 15). Das Höchste, was die synoptische Christologie von Christus prädicirt, ist, dass ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (Matth. 28, 18.), oder dass er zur Rechten Gottes sitzt, wodurch die unmittelbare Theilnahme an der gött-

lichen Macht und Weltregierung bezeichnet ist. Dazu ist er als Mensch durch Tod und Auferstehung erhöht, und das Vermittelnde zwischen diesen beiden, Himmel und Erde verknüpfenden Punkten ist die Himmelfahrt, in welcher man ihn sogar in sichtbarer Gestalt von der Erde zum Himmel schweben sieht. Es liegt hier klar vor Augen, wie der allgemeine Gesichtspunkt für diese Christologie die Erhebung des Menschlichen zum Göttlichen ist, und vom Begriffe des Messias aus mit dem einen Moment immer auch schon das andere gegeben ist. Der diesem Standpunkt gegenüberstehende ist der der johanneischen Logosidee, welcher zufolge der substanzielle Begriff der Person Jesu das an sich Göttliche seines Wesens ist, und die ganze Betrachtung nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten geht, das Menschliche somit nur das Sekundäre und erst Hinzukommende ist. Zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Standpunkten nimmt die paulinische Christologie eine so eigenthümliche Stelle ein, dass wir nur an ihr den Uebergang von dem einen zu dem andern begreifen können. Auf der einen Seite ist Christus wesentlich Mensch, auf der andern ist er mehr als Mensch, und das Menschliche ist in ihm schon so gesteigert und idealisirt, dass er in jedem Fall in anderem Sinne Mensch ist, als nach der auf der festen Basis der geschichtlich menschlichen Erscheinung Jesu stehenden synoptischen Anschauungsweise. Mensch ist Christus nicht blos nach der einen Seite seines Wesens, sondern schlechthin, weil er ja Mensch ist, wie Adam, und von Adam sich nur dadurch unterscheidet, dass nicht das Psychische, sondern das Pneumatische das eigentliche Element seines Wesens ist; ist er aber ungeachtet seiner pneumatischen Natur Mensch, so folgt daraus nur, dass beides, sowohl das Pneumatische als das Psychische ein integrirendes Element der menschlichen Natur ist. Gegenüber dem Einen Menschen, durch welchen die Sünde und der Tod in die Welt kam, ist er der Eine Mensch Jesus Christus, in welchem die Gnade Gottes den Vielen geschenkt worden ist (Röm. 1, 15). Wie durch einen Menschen der Tod, so ist durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Kor. 15, 21). Wie Adam der erste Mensch war, so ist er der zweite Mensch, vom Himmel her (V. 47) [1].

---

1) Es ist für die richtige Auffassung der paulinischen Christologie nicht unwichtig, dass den neuesten kritischen Auctoritäten zufolge in der Stelle

Wesentlich Mensch ist also Christus, Mensch wie Adam, nur Mensch im höheren Sinn. Die Frage kann also nur sein, welchen höheren Begriff wir auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Natur mit der Person Christi zu verbinden haben. Das höhere Princip der Person Christi bezeichnet der Apostel als das Geistige, Himmlische in ihm, nicht wie wenn ein von der menschlichen Natur verschiedenes göttliches Princip zu ihr erst hinzugekommen wäre, sondern das höhere Princip ist nur die reinere Form der menschlichen Natur selbst. Christus ist als der pneumatische Mensch, der vom Himmel her oder himmlischen Ursprungs ist, der urbildliche, die Vollkommenheit der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch. Wie Adam, als der irdische psychische Mensch, der der Sünde und dem Tode verfallene Mensch ist, so ist Christus als der geistige, himmlische Mensch, als derjenige, in welchem die niedrige Seite der menschlichen Natur in der höhern aufgehoben ist, der unsündliche Mensch. Dass Christus ohne Sünde war (2 Kor. 5, 21.), ist eine wesentliche Bestimmung seines Begriffs. Wie Adam mit der Sünde, die in ihm zuerst ihre Macht zu äussern begann, auch das Princip des Todes in sich hatte, so war dagegen Christus mit der Freiheit von der Sünde auch frei vom Tode, er war nicht nur dem Princip des Todes nicht unterworfen, sondern hatte vielmehr das entgegengesetzte Princip des Lebens in sich, den lebendig machenden Geist. Wenn daher auch Christus eine leibliche Natur, wie alle andern Menschen hatte, so hatte doch seine σὰρξ nichts vom Princip der Sünde und des Todes in sich, sie war nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3) wegen seiner Unsündlichkeit. Als frei von der Sünde hätte er auch nicht sterben sollen, aber er unterlag ja auch nicht durch sich selbst der Nothwendigkeit des Todes, sondern nur weil er die Sünden der Menschen auf sich nahm, was jedoch voraussetzt, dass die σὰρξ, auch abgesehen von der Sünde, an sich sterblich ist. War die σὰρξ Christi nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, oder, da die ἁμαρτία von der σὰρξ nicht zu trennen ist, sofern die σὰρξ als solche der Sitz der ἁμαρτία ist, und die Anlage

1 Kor. 15, 47. κύριος nicht in den Text gehört. Dadurch fällt von selbst alles hinweg, was der unmittelbaren Verbindung des ἐξ οὐρανοῦ mit ἄνθρωπος im Wege steht. Der Apostel sagt demnach beides auf gleiche Weise von Christus aus, er ist als ἄνθρωπος somit ἐξ οὐρανοῦ.

und den Keim derselben in sich hat, der σάρξ überhaupt [1]), so ist die σὰρξ ein blosses Accidens des Wesens Christi, und die eigentliche Substanz derselben kann nur das πνεῦμα sein. Christus ist, wie der Apostel 2 Kor. 3, 17 schlechthin sagt, τὸ πνεῦμα, der Geist, an sich, seinem substanziellen Wesen nach Geist, das Wesen des Geistes aber dachte sich der Apostel als geistige Lichtsubstanz, als einen Lichtglanz in demselben Sinne, in welchem er von dem strahlenden Angesicht des Moses spricht (2 Kor. 3, 7 f.). In diesem geistigen Lichtglanz Christi spiegelt sich das ewige Lichtwesen Gottes selbst ab (2 Kor. 4, 4). Das ganze Verhältniss Christi zu Gott beruht darauf, dass Christus wesentlich Geist ist, weil es an sich zur geistigen Lichtnatur Gottes gehört, sich in einem Lichtglanz zu reflectiren, und Christus ist daher, wie er τὸ πνεῦμα ist, so auch der κύριος τῆς δόξης, wesentlich Geist und Licht, nicht erst in Folge seiner Erhöhung, sondern an sich, da durch seine Erhöhung nur das, was er zuvor schon war, zu seiner vollen Realität kommen konnte. Schon darin liegt auch die Idee der Präexistenz, und der Apostel kann sich demnach Christus, wenn er auch schon in seiner präexistirenden Persönlichkeit wesentlich Mensch gewesen sein soll, nur als die geistige Lichtgestalt des himmlischen oder urbildlichen Menschen gedacht haben, auf analoge Weise, wie nach der Christologie der pseudoclementinischen Homilien der Urmensch zuerst aus Gott hervorging, vermittelst der von Ewigkeit Gott beiwohnenden Weisheit, oder des heiligen Geistes, welcher, da er im höchsten Sinne Christus inwohnt, somit sein eigentliches Wesen ausmacht, auch der Geist Christi genannt wird. Der Apostel muss daher einen doppelten Urmenschen angenommen haben, einen irdischen, der von Anfang an ἐκ γῆς χοϊκὸς und psychischer Natur war, und einen himmlischen, urbildlichen, der im Himmel präexistirte, bis er als

1) Dass der Apostel da, wo die σὰρξ ohne ἁμαρτία ist, nur von einem ὁμοίωμα σαρκὸς, oder, da beides zusammengehört, die σὰρξ und die ἁμαρτία, von einem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας spricht, beweist am deutlichsten, dass er sich die ἁμαρτία als das Wesen der σὰρξ selbst dachte. Wo die σὰρξ nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, d. h. eine σὰρξ, zu deren Wesen die ἁμαρτία gehört, ist nichts, was eigentlich so genannt werden kann, es ist keine σὰρξ ἁμαρτίας, somit auch keine eigentliche σὰρξ, ein blosses ὁμοίωμα, er ist uns nur ὅμοιος. Es kommt auch für die paulinische Christologie der Unterschied von σὰρξ und σῶμα in Betracht. Ein σῶμα πνευματικὸν gibt es, aber keine σὰρξ πνευματικὴ, weil Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können. 1 Kor. 15, 44. 50.

der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ zu der bestimmten Zeit im Fleische erschien, als der zweite Adam, oder der ἔσχατος, wie er mit Rücksicht auf seine irdische, die zweite oder letzte Weltperiode eröffnende Erscheinung genannt wird. Wie sich nun aber der Apostel die Geburt Christi im Fleisch und seinen Eintritt in die Menschheit gedacht habe, darüber lässt sich nichts weiter sagen. Wenn auch die Sendung des Sohnes, von welcher Gal. 4, 4 und Röm. 8, 3 die Rede ist, die Existenz desselben voraussetzt, so ist diess doch nur dieselbe Präexistenz, die auch schon in dem ἐξ οὐρανοῦ 1 Kor. 15, 47 liegt, über die Art und Weise seiner Erscheinung im Fleische aber geben auch diese Stellen keine weitere Auskunft. Es ist überhaupt das Eigene der paulinischen Christologie, dass, obgleich sie die Präexistenz Christi voraussetzt, doch der Blick des Apostels nicht sowohl auf das, was Christus rückwärts ist, geht, als vielmehr auf das, was er vorwärts geworden ist. Aus diesem Gesichtspunkt ist besonders auch die für die Christologie des Apostels wichtige Stelle Röm. 1, 3 f. aufzufassen. Der Apostel will hier alle zum Begriff der messianischen Würde Christi gehörenden Momente zusammenfassen. Er ist als Davidssohn der Messias, aber ein noch wichtigeres Kriterium seiner Messianität ist ihm die Auferweckung vom Tod. Was Christus als Davidssohn leiblich ist, ist er durch seine Auferstehung geistig, sie ist die geistige Beglaubigung seiner messianischen Würde, weil sie erst den thatsächlichen Beweis geben konnte, dass der Geist, der ihn allein zum Messias machte, auch wirklich in ihm war. Diess ist der Begriff des πνεῦμα ἁγιωσύνης, es ist das πνεῦμα ἅγιον, sofern es die ἁγιωσύνη bewirkt, durch welche Christus der ἅγιος, die Christen die ἅγιοι sind, d. h. sich als messianisches Princip bethätigt und die Idee der Messianität realisirt. Nehmen wir es mit den übrigen Momenten der paulinischen Christologie zusammen, so ist der Begriff der Persönlichkeit Christi so zu bestimmen: 1) an sich ist Christus seinem substanziellen Wesen nach Geist, und die geistige Natur Christi schliesst von selbst den Begriff der Präexistenz in sich in der idealen Gestalt des Urmenschen; 2) als das wesentliche Element der Persönlichkeit Christi wird der Geist in der irdischmenschlichen Erscheinung Christi zum messianischen Geist, das πνεῦμα zum πνεῦμα ἁγιωσύνης; 3) wie Christus als Sohn Gottes im höchsten Sinn sich erst durch die Auferstehung beurkundet, so erweist sich das πνεῦμα ἁγιωσύνης in seiner vollen Bedeutung erst da-

durch, dass es sich als das πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Kor. 15, 45) bethätigt. Was der messianische Geist für die Person Christi selbst ist, ist der lebendig machende Geist für die Menschheit überhaupt als das in ihr wirkende, Sünde und Tod in ihr aufhebende, die sterbliche σάρξ zum Bilde des himmlischen Menschen verklärende Lebensprincip. Die Idee, die sich in ihm als dem urbildlichen Menschen, darstellt, ist dann vollkommen realisirt, wenn die ganze Menschheit wie es die Bestimmung Gottes ist, nach seinem Bilde gestaltet ist (Röm. 8, 29) [1].

Die Lehre von der höheren Würde Christi ist erst durch den Apostel Paulus dogmatisch fixirt worden. Wenn auch in dem Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Jesu, und an seine dadurch faktisch bestätigte messianische Würde von selbst der höhere Begriff seiner Person enthalten war, so kam es nun darauf an, den-

1) Nur die Frage könnte noch entstehen, ob, wenn auch Christus ἐξ οὐρανοῦ war, die Benennung des δεύτερος ἄνθρωπος und des ἔσχατος Ἀδὰμ sich nicht erst von seiner irdischmenschlichen Erscheinung datirt. Was soll aber Christus als πνεῦμα gewesen sein, wenn seine geistige Persönlichkeit nicht in der Form der menschlichen Existenz gedacht wird? In Gemässheit der Behauptung, dass es auf der Grundlage der schon innerhalb des Judenthums mit der messianischen Idee combinirten Angelologie in der ältesten Kirche eine weitverbreitete, besonders populäre Vorstellung gewesen sei, das in Jesu erschienene präexistente Subject sich als einen Engel zu denken, wollte man diess auch auf die paulinische Christologie anwenden. (Theol. Jahrb. 1848. S. 239 f.) Allein von Christus als einem Engel oder engelähnlichen Wesen findet sich bei Paulus keine Spur, und wir haben kein Recht, die eine der beiden Vorstellungen, dass er Geist war und dass er wesentlich Mensch war, gegen die andere zurückzustellen. Dass der Apostel Christus nicht blos Präexistenz, sondern auch die Weltschöpfung zugeschrieben habe, liegt unstreitig in der Stelle 1 Kor. 8, 6 sehr nahe, auf der andern Seite lässt sich aber auch nichts dagegen sagen, dass wie der Umfang des ἐξ οὗ τὰ πάντα durch den Begriff von θεὸς bestimmt wird, so dasselbe bei δι' οὗ τὰ πάντα mit dem Begiff des κύριος der Fall ist. Der Begriff des κύριος geht doch nur auf das, was Christus durch seine Auferstehung und Erhöhung geworden ist, nicht auf das, was er in seinem vorweltlichen Zustand war, und wenn 1 Kor. 15, 47 κύριος nicht in den Text gehört, so macht auch diese Stelle keine Ausnahme in Hinsicht der mit dem Worte κύριος verbundenen Bedeutung. Die Stellen 1 Kor. 10, 4 und 2 Kor. 8, 9. Röm. 9, 5 sind ohnediess nicht beweisend und es ist an ihnen nur zu sehen, wie willkürlich man den Begriff der Gottheit Christi in der paulinischen Christologie ausgedehnt hat. Man vergl. über die paulinische Christologie überhaupt meine Schrift: Paulus der Ap. u. s. w. S. 623.

lben in seinen bestimmteren Momenten aufzufassen. Der erste
ankt, von welchem die ganze Entwicklung ausging, war die Auf-
stehung. Man konnte sich den Auferstandenen, den durch seine
uferstehung zum Sieger über den Tod Gewordenen und in ein
iheres Leben Eingegangenen nicht denken, ohne sich ihn in einem
stand der Verherrlichung und in der unmittelbarsten Nähe Gottes
rzustellen. So wurde er das Subject aller jener Bestimmungen,
lche die Idee des κύριος, wie er nach seiner Erhöhung schlecht-
genannt wird, in sich begreift. Alles aber, was man ihm als dem
erstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten zuschrieb,
e noch keine genügende Begründung, wenn man nicht dem
hirdischen Zustand der Verherrlichung einen gleich erhabenen
irdischen gegenüberstellte. So erst, wenn er schon vor seiner
sch menschlichen Erscheinung wesentlich dasselbe war, was er
h derselben geworden ist, konnte man eine höhere Anschauung
ner Persönlichkeit überhaupt gewinnen. Die höhere Würde, zu
elcher er nach seinem Tode erhöht wurde, konnte nun nicht mehr
s etwas blos Ausserordentliches, erst durch einen Act Gottes ihm
erliehenes angesehen werden, es kam ihm an sich zu, war an sich
n Wesen seiner Persönlichkeit begründet, seine menschliche Exi-
enz war daher für ihn nur ein Durchgangsmoment, um das, was
an sich schon war, auch in dieser concreten, durch seine mensch-
he Existenz bestimmten Form zu sein. Die Idee der Präexistenz
nun der Hauptpunkt, um welchen sich die weitere Entwicklung
r Christologie bewegt, und die ganze Tendenz geht dahin, mit
m Zustand der Präexistenz immer mehr die Prädicate zu verbin-
n, durch welche der Unterschied zwischen Gott und Christus so
l möglich aufgehoben wird. Schon der Apostel Paulus geht von
r Idee der Präexistenz zu der der Weltschöpfung fort. Wenn auch
ses Prädicat bei ihm noch einen unbestimmten und zweideutigen
arakter hat, so ist es dagegen bald nachher um so bestimmter
irt worden. Dass aber der Apostel Paulus es war, mit welchem
e Christologie diesen höheren Aufschwung nahm, hängt unstreitig
it der höhern Vorstellung zusammen, die er von der Bestimmung
d dem Werke Christi hatte. Er hat zuerst das Christenthum aus
nem höheren und universelleren Gesichtspunkt aufgefasst und in
m die Bedeutung eines allgemeinen, den ganzen Weltverlauf und
n Entwicklungsgang der Menschheit bedingenden Princips erkannt.

Von diesem Standpunkt aus ergab sich ihm als nothwendige Voraussetzung die Ansicht, dass Christus ein mehr als menschliches, ein überweltliches Wesen sein müsse, und hiermit war sodann der Anfang gemacht, den Begriff der Person Christi immer höher zu steigern, bis zur absoluten Einheit mit Gott, und alles auf ihn überzutragen, was die Zeitphilosophie Analoges darbot.

Der paulinischen Christologie steht die der Apokalypse der Zeit nach am nächsten, und auch in ihr bewährt sich derselbe Kanon dadurch, dass je grossartiger die Erwartung von der mit der Parusie Christi verbundenen Katastrophe ist, um so höher die Vorstellung von der Person dessen sein muss, der durch seine Parusie sie herbeiführt. Auf demselben Wege, wie bei dem Apostel Paulus, gelangt auch bei dem Apokalyptiker Christus durch Tod und Auferstehung zu der höchsten göttlichen Macht und Herrlichkeit. In dem vor dem Throne Gottes stehenden ἀρνίον ἐσφαγμένον verknüpft sich dem Apokalyptiker das Grösste und Kleinste, der Gegensatz des Lebens und des Todes, des Himmels und der Erde, zu einer und derselben Anschauung. In der unmittelbaren Nähe Gottes theilt Christus mit Gott nicht nur dieselbe Macht und Herrschaft und dieselbe Verehrung, sondern er erhält auch Prädicate, welche keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Gott übrig zu lassen scheinen. In demselben Sinne, in welchem Gott, der Allherrscher, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος genannt wird, heisst auch Christus das A und das O, der Anfang und das Ende. Der neue Name, welcher dem Messias (3, 12) gegeben wird, derselbe Name, von welchem (19, 12) gesagt wird, es kenne ihn niemand, als er selbst, ist der unaussprechliche Jehovaname. Ja, Christus hat nicht nur die sieben Geister Gottes, in welchen die alles überschauende und alles beherrschende Macht der göttlichen Weltregierung individualisirt ist, zu seinem Attribut (3, 1), sondern er ist auch die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, und der λόγος τοῦ θεοῦ (3, 14. 19, 13). Alle diese Prädicate stehen aber in einer blos äusserlichen Beziehung zu der Person des Messias. Jehova, oder Gott im höchsten Sinn, wird zwar der Messias genannt, aber er wird auch nur so genannt, ohne dass aus dem Namen geschlossen werden darf, es werde ihm auch eine wahrhaft göttliche Natur zugeschrieben. Ebenso wenig folgt diess aus der Bezeichnung des Messias als des λόγος τοῦ θεοῦ. Der Apokalyptiker betrachtet die ganze Erscheinung Jesu aus dem Gesichtspunkt des

γος τοῦ θεοῦ, sofern das Wort Gottes durch ihn sowohl enthüllt
erfüllt wird. Das Christenthum ist selbst der λόγος τοῦ θεοῦ
, 9), alles, was den Inhalt der apokalyptischen Visionen ausmacht,
ıd die λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ (19, 9). Jesus ist es, der den
thschluss Gottes offenbart und der ihn auch vollzieht. Was ein-
ıl als Rathschluss Gottes ausgesprochen ist, muss auch realisirt
erden. Auch in dieser Beziehung ist Jesus der λόγος τοῦ θεοῦ.
bezieht sich darauf die Vergleichung der Wirksamkeit Jesu mit
ıem aus seinem Munde ausgehenden scharfen Schwert (19, 15).
ıss dieses Schwert aus seinem Munde ausgeht, weist deutlich
rauf hin, dass das, was mit dem Schwert verglichen wird, ei-
ntlich das aus dem Munde ausgehende Wort ist, der λόγος τοῦ θεοῦ,
elchen er offenbart, ein scharfes Schwert aber ist es, sofern
rch ihn der ganze Rathschluss Gottes als strenges Strafgericht mit
widerstehlicher Macht vollzogen wird, wesswegen er auch erst
dieser Stelle der Apokalypse (19, 13), wo er als strafender
chter vom Himmel auf die Erde herabkommt, diesen Namen er-
lt. Der Grundbegriff ist das Wort Gottes, oder der in der Strenge
s göttlichen Strafgerichts sich vollziehende Wille und Rathschluss
ttes. Da demnach der Ausdruck keinen methaphysischen Begriff
thält, und nichts über ein Verhältniss aussagt, das an sich zur
tur des in Frage stehenden Subjects gehört, so ergibt sich hier-
s von selbst auch der Sinn, in welchem das weitere, noch beson-
rs bemerkenswerthe Prädicat zu nehmen ist, das die Apokalypse
su gibt, wenn sie ihn als die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet
, 14). Wenn er auch als der Anfang der Schöpfung nur der zu-
st Geschaffene ist, so scheint doch dieser Ausdruck klar genug
n Begriff der Präexistenz zu enthalten. Erwägt man aber auf der
dern Seite, dass unmittelbar vorher (3, 12) der himmlische Name
s Messias ein neuer Name heisst, dass auch sonst nirgends in der
nzen Schrift die Präexistenz des Messias mit klaren Worten aus-
sprochen ist, so ist sehr wahrscheinlich, dass jene Bezeichnung
ine dogmatische Bestimmung, sondern ein blosser Ehrenname ist,
gesteigerter Ausdruck für den Gedanken, dass der Messias das
chste Geschöpf ist, auf welches von Anfang an schon bei der
höpfung Rücksicht genommen wurde. Die Christologie der Apo-
ypse hat somit überhaupt das Eigene, dass sie zwar Jesu als dem
ssias die höchsten Prädicate beilegt, aber alle diese Prädicate nur

auf ihn übergetragene Namen sind, welche mit seiner noch zu keiner innern Einheit des Wesens verknüpft sind, fehlt noch an der innern Vermittlung zwischen den göttlichen Prädicaten und dem geschichtlichen Individuum, das der Träger derselben sein soll [1]. So bemerkenswerth es daher ist, wie das christliche Bewusstsein auch auf diesem Punkte den Drang in sich hat, die Person Jesu so hoch zu stellen, so wenig darf dabei übersehen werden, wie der ganze Inbegriff dieser Prädicate noch eine transcendente Form ist, welcher es an dem concreten, in der Persönlichkeit Jesu selbst begründeten Inhalt fehlt, sie sind noch keine immanente, aus dem substanziellen Wesen seiner Person selbst sich ergebende Bestimmungen. Es sind nur die grossen eschatologischen Erwartungen, um deren willen der Messias, als das Hauptsubject derselben, auch eine adäquate Stellung haben muss. Alles Metaphysische liegt noch ausserhalb des Gesichtskreises der Apokalypse, sie nimmt ihren Standpunkt noch ganz von unten, um auf den Messias erst nach seinem Tode alles überzutragen, was ihm seine höhere göttliche Würde gibt. Vergl. 5, 12.

Eine weitere Entwicklungsstufe bilden der Hebräerbrief und die kleineren paulinischen Briefe, in deren Christologie Christus nun schon als an sich göttliches Wesen aufgefasst ist.

Der Grundbegriff der Christologie des Hebräerbriefs ist der Begriff des Sohns; als Sohn Gottes im eigentlichen Sinn ist Christus das Subject aller Prädicate, welche ihm hier gegeben werden. Als Sohn ist er der Abglanz, der unmittelbare Reflex der Herrlichkeit Gottes, derjenige, der in der concreten Realität seiner persönlichen Existenz das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trägt (1, 3). Dadurch ist Christus, als der Sohn Gottes, schlechthin über die Welt gestellt, er ist ein wesentlich göttliches, von der Welt verschiedenes Wesen; wenn er auch das mit der Welt gemein hat, dass er, wie alles, aus Gott hervorgegangen ist, wesswegen er πρωτότοκος heisst (1, 6), so ist doch er es, welcher alles mit dem Worte seiner Macht trägt (1, 3), der, durch welchen Gott die Aeonen geschaffen hat (1, 2), d. h. die jetzige und die künftige, oder die sichtbare und die unsichtbare Welt. Ueber die Sphäre des Menschlichen er-

1) Vergl. Zeller, Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse. Theol. Jahrb. 1842. S. 709 f.

hebt sich die Christologie des Hebräerbriefs schon so sehr, dass es sich zunächst darum handelt, den Begriff des Sohns im Unterschied von den Engeln, über welche der Sohn, als solcher, durch diesen ihm allein zukommenden Namen, und die übrigen ihm gegebenen Prädicate (1, 4—14) weit erhaben ist, genauer zu fixiren. Die Christologie des Hebräerbriefs steht so überhaupt in der Mitte zwischen der paulinischen und der johanneischen. Während dem Apostel Paulus Christus, so hoch er gestellt wird, doch immer noch wesentlich Mensch ist, der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, lässt dagegen der Verfasser des Hebräerbriefs das ursprünglich Menschliche völlig fallen, Christus ist als rein göttliches Wesen in die übersinnliche Region entrückt. Auf der andern Seite ist aber der Sohn noch nicht der Logos im johanneischen Sinn. Er ist nicht selbst der Logos, sondern trägt nur das All mit dem Worte seiner Macht (1, 3). Es ist um so eigenthümlicher, dass der Verfasser des Hebräerbriefs dabei stehen bleibt, und nicht zur Identificirung des Sohns mit dem Logos fortgeht, da er den Logos Gottes (4, 12. 13) auf eine Weise personificirt, welche von selbst zur Identificirung der beiden Begriffe führt. Ungeachtet dieser Hypostasirung des Logos Gottes sind die beiden Begriffe Sohn und Logos noch so wenig mit einander vermittelt, dass die göttliche Natur des Sohns nicht durch den Begriff des Logos, sondern den des Pneuma bestimmt wird. Die versöhnende Kraft des Todes Christi liegt darin, dass Christus das αἰώνιον πνεῦμα hat (9, 14). Er versöhnt die Welt mit Gott, weil er im Elemente des Geistes sich Gott darbringt, weil nicht Blut von Böcken und Stieren, sondern das πνεῦμα αἰώνιον das Sühnmittel, das die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Todes vermittelnde und bestimmende Moment ist. Was Christus zu einem ewigen Hohenpriester macht, was ihm die Kraft unauflöslichen Lebens gibt, so dass das absolute Lebensprincip eine immanente Bestimmung seines Wesens ist, ist das πνεῦμα, dass er ein rein geistiges Wesen ist, wie Gott selbst Geist und der Vater der Geister ist (12, 9). Dabei denkt sich der Verfasser das Verhältniss des Sohns zum Vater unter dem Gesichtspunkt strenger Unterordnung. Der Sohn ist vom Vater so abhängig, dass der Vater auch in dem den Sohn unmittelbar Betreffenden das thätige Subject ist. Der Vater hat den Sohn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt (2, 7), nicht sich selbst hat Christus verherrlicht, so dass er Hohepriester wurde,

er demnach erst in das menschliche Dasein eintreten. Den
der Menschwerdung fasst jedoch der Verfasser des Hebrä
noch nicht schärfer ins Auge, es ist nur davon die Rede,
den Menschen in allem gleich geworden, in ihrer sittlichen Sc
durch seine Versuchbarkeit (2, 18), in ihrer Unmacht und E
keit durch seine Erniedrigung unter die Engel (2, 6—9)
allem durch seine Leidensfähigkeit. Wie diess für den Zw
Erlösung geschah, damit er als der ewig aufgestellte Hohe
die Menschen von der Sünde reinigte, so ist es überhaupt
eines sittlichen Entwicklungsprocesses, unter deren Gesich
das ganze persönliche Sein Christi gestellt wird. Das Geb
um Rettung vom Untergang, vom Tode, wurde wegen seine
bung von Gott erhört, er wurde aus dem Reiche der Todten
heraufgeführt (13, 20), in den Himmel wieder aufgenomme
die Engel, unter welche er erniedrigt war, wieder erhoben
7, 26. 1, 4), mit Freude, Ehre und Herrlichkeit gekrönt
vgl. 1, 9. 12, 2) und erhielt auf ewig den Sitz zur Rechte
(1, 3. 8. 13. 8, 1. 10. 12). Alles diess zusammen macht
griff der Vollendung aus, in welchem in der Anschauung
bräerbriefs das Ende mit dem Anfang sich zusammenschli
dem an der Person Jesu seinen Verlauf nehmenden Proce
sich nur der allgemeine Process dar, in welchem das Unv

chende wahre Hohepriester mit seinem Blute die Himmel durchschreitend vor dem Angesichte Gottes erscheint und sich zur Rechten der Herrlichkeit auf den Thron der Gnade setzt (9, 11. 10, 12).

Denselben Charakter hat die Christologie der kleineren paulinischen Briefe, nur tritt in ihnen schon bestimmter der speculative, metaphysische, den gnostischen Anschauungen verwandte Gesichtspunkt hervor, unter welchen die Person Christi gestellt wird.

Wie im Hebräerbrief wird auch hier Christus nach seiner an sich göttlichen Natur das Bild Gottes genannt, Kol. 1, 15. Er ist der Reflex Gottes, in welchem das an sich unsichtbare Wesen Gottes in sichtbarer Gestalt angeschaut wird. Die weitere nähere Bestimmung ist, dass in ihm alles geschaffen ist, alles im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten, alles also von den höchsten Regionen der Geisterwelt bis zu den untern hat in ihm sein Sein und Bestehen. Es ist nun nicht mehr blos darum zu thun, ihm mit dem Begriffe des Sohnes, den Engeln gegenüber, seine bestimmte Stelle zu geben, er hat schon die Bedeutung eines auf absolute Weise an der Spitze aller geistigen Wesen stehenden, Gott und Welt vermittelnden Princips. Als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung ist er zwar in Eine Reihe mit der Creatur gestellt, er ist, wenn auch das Erste von allem Geschaffenen der Zeit und dem Rang nach, doch auch nur, wie alles Andere, von Gott geschaffen, sofern aber alles Geschaffene von ihm getragen und gehalten wird und in ihm den substanziellen Grund seiner Einheit hat, steht er auf absolute Weise über allem Geschaffenen, er ist somit absolut von der Welt verschieden, gleichwohl aber kann sein Verhältniss zur Welt nur als ein immanentes bezeichnet werden. In diesem Sinne ist es schon zu nehmen, wenn alles nicht sowohl durch ihn als in ihm geschaffen worden ist (Kol. 1, 16), ganz besonders aber liegt diess in dem eigenthümlichen, auf Christus übertragenen Begriff des πλήρωμα, in welchem das immanente Verhältniss, in welchem Christus zu der Kirche steht, nur als die concretere Form des allgemeinen Verhältnisses aufgefasst wird, in welchem er zur Welt überhaupt steht. Christus ist, was ein specifischer Begriff der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser ist, das Pleroma, weil in ihm erst der an sich seiende Gott aus seinem abstracten Sein heraustritt und zur Fülle des concreten Lebens sich aufschliesst. Kol. 1, 19. 2, 9.

Eph. 1, 22. 23. 3, 19. 4, 13. Christus ist das πλήρωμα im höchsten absoluten Sinne, er ist ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος. Er ist das πλήρωμα Gottes, als derjenige, in welchem das, was Gott an sich ist, auf abstracte ideelle Weise, mit seinem bestimmten concreten und realen Inhalt sich erfüllt. Das πλήρωμα Christi ist die Kirche, als das concrete reale Sein, mit welchem, als seinem Inhalt, Christus sich erfüllt. Mit dem Ausdruck πλήρωμα wird ein concretes reales Sein bezeichnet, als der Inhalt eines andern Seins, mit welchem es sich zur Einheit der Form und des Inhalts zusammenschliesst. Wie mit dem Begriff des πλήρωμα, verhält es sich auch mit dem Begriff des σῶμα. Die Kirche ist das σῶμα Christi (Eph. 1, 23. 4, 12), aber auch Christus selbst wird das σῶμα genannt, er ist das σῶμα der Gottheit, sofern in ihm die ganze Fülle der Gottheit, alles, was die Idee der Gottheit mit ihrem bestimmten concreten Inhalt erfüllt, σωματικῶς wohnt (Kol. 2, 9). Ist aber er selbst das σῶμα der Gottheit, so kann die Kirche nur in einem concreteren Sinn sein σῶμα sein, da er, als σῶμα der Gottheit, das Haupt der Kirche und das Princip ist, an welchem der ganze innerlich gegliederte Organismus der Kirche hängt (Eph. 4, 16. Kol. 2, 19). Die Bestimmungen über das Verhältniss Christi zu der Kirche erhalten ihren vollen Sinn erst durch die allgemeine Idee, welche der Christologie dieser Briefe zu Grunde liegt. Christus ist das Haupt, das Princip, der Centralpunkt von Allem, es drückt sich in seiner Person eine allgemeine Idee aus, welche die Form einer bestimmten Weltanschauung ist. Wie es aber zum Wesen der Idee gehört, dass sie das, was sie an sich ist, auch in der Wirklichkeit ist, so muss sich auch die in der Person Christi enthaltene Idee in einer Reihe bestimmter Momente realisiren. Es geschieht diess durch jenes ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, das der Grundgedanke der beiden Briefe ist (Eph. 1, 10. Kol. 1, 20). Wie von ihm alles ausgeht, so soll in ihm alles wieder zu seiner Einheit zurück gebracht werden. In diesem Sinne wird als das Werk Christi die allgemeine Versöhnung und Einigung des Universums betrachtet, und es ist nicht blos die Erde, sondern auch die Unterwelt, das ganze Universum, soweit es von vernünftigen Wesen bewohnt ist, worauf sich seine erlösende, alles mit ihrem Einfluss erfüllende, das Oberste und Unterste

mit einander verbindende Thätigkeit erstreckt (Eph. 4, 8 f.). Alles muss ja in Christus recapitulirt und an die ursprüngliche Einheit wieder angeknüpft werden, in welcher es in ihm den substanziellen Grund seines Seins und Bestehens hat. In demselben Anschauungskreise bewegt sich auch der Philipperbrief, sofern er (2, 6 f.) nicht blos die Gottesgestalt und Knechtsgestalt unterscheidet, sondern auch dem ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ das εἶναι ἴσα θεῷ so gegenüberstellt, dass Christus auch hier einen durch bestimmte Momente hindurchgehenden Process an sich durchmachen muss. Erst nachdem er seine an sich göttliche Natur auf dem Wege des sittlichen Strebens durch die Erprobung seines Gehorsams bethätigt hat, ist er, was er an sich ist, auch wahrhaft und wirklich mit der vollen Realität des göttlichen Seins [1]).

Halten wir die schon so weit entwickelte Christologie mit der johanneischen Form derselben zusammen, so ist der Fortschritt zu der letztern kein sehr grosser, es war im Grunde nur übrig, die schon vorhandenen Elemente auf ihren bestimmtern Begriff und Ausdruck zu bringen. Diess ist durch den johanneischen Logosbegriff geschehen.

Der höchste Ausdruck für alles, was in Ansehung der Person Christi den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins ausmacht, ist nun in dem Begriffe des Logos gefunden, mit welchem dasselbe Subject, das seiner äussern zeitlichen Erscheinung nach der Mensch Jesus ist, als ein in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott stehendes selbstständiges göttliches Wesen, ja selbst als Gott bezeichnet wird. In dem Satze Joh. 1, 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist der

1) Man vergl. über die Christologie des Hebräerbriefs und der kleinern paulinischen Briefe Köstlin, der Lehrb. des Evangeliums und der Briefe Johannis 1842. S. 352 f. 387 f., Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. 2. S. 286 f., meinen Paulus S. 417 f. Theol. Jahrb. 1849. S. 501 f. 1852. S. 133 f. Ueber die Christologie des Philipperbriefs und die nur aus gnostischen Ideen erklärbare Verneinung eines ἁρπαγμός, durch welchen der ἐν μορφῇ θεοῦ Existirende, aber noch nicht bis zu dem εἶναι ἴσα θεῷ mit Gott Identische das, was er erlangen sollte, aber nur auf dem Wege einer sittlichen Vermittlung erlangen konnte, ohne eine solche Vermittlung unmittelbar und gewaltsam vorgreifend erlangt haben würde, wie diess das naturwidrige, aber den plötzlichen Riss zwischen dem Endlichen und Absoluten bewirkende und insofern metaphysisch nothwendige Attentat des bekannten gnostischen Aeon war, vgl. die Theol. Jahrb. 1849. S. 502 f. 1852. S. 133 f.

Logos, wenn auch nicht als der absolute Gott, doch als Gott, oder göttliches Wesen prädicirt. Schon im Begriffe des Logos und in der ganzen Beschreibung, die von ihm gegeben wird, liegt es, dass er nur als ein für sich bestehendes göttliches Wesen gedacht werden kann, es weist darauf auch noch besonders diess hin, dass von ihm gesagt wird, er sei πρὸς τὸν θεὸν gewesen, sei ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Die eigene Verbindung von εἶναι mit πρὸς und εἰς und dem Accusativ soll das Sein des Logos bei Gott nicht blos als ein ruhendes, sondern als ein thätiges bezeichnen; der Logos ist in steter Thätigkeit und Bewegung, und das Object derselben ist das Wesen Gottes. Sein immanentes Verhältniss zu Gott ist dadurch ausgedrückt, dass er, als der ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, der gleichsam zum Herzen Gottes sich bewegende ist, und alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht. Eben diess setzt aber auch das Bewusstsein seines persönlichen Unterschieds in ihm voraus. Das Absolute seines Wesens liegt daher in dem Ineinandersein dieser beiden Momente, dass sein Verhältniss zu Gott ebenso sehr der Unterschied in der Einheit, als die Einheit im Unterschied ist. Dass nun aber die höhere göttliche Würde, welche das christliche Bewusstsein mit der Person Jesu verband, hier so einfach und schlechthin mit dem Begriffe des Logos bezeichnet wird, lässt sich nur daraus erklären, dass diese Idee dem Ideenkreise der Zeit und der Localität, in welcher das johanneische Evangelium erschien, gar nicht fremd war. Bedenkt man, welche Bedeutung die Logosidee schon in der alexandrinischen Religionsphilosophie hatte, so wäre es gegen alle geschichtliche Analogie, wenn man annehmen wollte, der Evangelist sei ohne alle Beziehung zu den Zeitvorstellungen, zu der damals so weit verbreiteten Logosidee, auf seine Lehre vom Logos gekommen. Den Inhalt der Logosidee selbst konnte er freilich nicht aus der Zeitphilosophie entnehmen, denn, wenn es nicht zuvor schon eine wesentliche Bestimmung des christlichen Bewusstseins gewesen wäre, Christus seiner höhern Würde nach in das Identitätsverhältniss zu Gott zu setzen, das der Logosbegriff ausdrückt, so hätte er nicht auf den Gedanken kommen können, diese gangbare Zeitvorstellung auf Christus überzutragen. Man kann sich daher die Sache nur so denken: Wenn die höhere Würde, welche das christliche Bewusst-

sein Christus beilegt, auf ihren bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht werden sollte, so schien diess auf keine adäquatere Weise geschehen zu können, als durch den Logosbegriff, wobei als vermittelnde Vorstellung auch diess mitgewirkt haben mag, dass die christliche Lehre, deren Urheber Jesus ist, ὁ λόγος θεοῦ, oder auch schlechthin ὁ λόγος genannt wurde. Auch schon in der Apokalypse heisst ja Jesus der λόγος θεοῦ. Die Bedeutung Wort, d. h. Offenbarungsorgan, muss im Begriffe des Logos immer festgehalten werden, da λόγος auch Vernunft nur insofern heisst, als das Denken auch ein Sprechen ist. Aber auch zu dem gnostischen Ideenkreise und namentlich der gnostischen Aeonenlehre, in welcher uns dieselben Begriffe, wie λόγος, ζωή, φῶς, πλήρωμα, χάρις, ἀλήθεια, in einer ganz analogen Verbindung begegnen, steht das johanneische Evangelium in einer sehr nahen Beziehung, nur zeigt sich auch darin wieder das Eigenthümliche und Practische der ursprünglichen christlichen Anschauungsweise, dass sie mit Beseitigung aller jener so mannigfaltigen Vorstellungen, mit welchen die gnostische Phantasie und Speculation die übersinnliche Welt ausgefüllt hat, nur den einfachen Begriff des Logos festhält und in ihm alles dasjenige zusammenfasst, was dem christlichen Bewusstsein als der höchste Ausdruck seiner Anschauung von der Person Christi gelten sollte. So genau man aber auch mit Rücksicht auf solche schon vorhandene Elemente in dem johanneischen Logosbegriff zwischen Form und Inhalt unterscheiden mag, die Aufnahme dieser Idee in die johanneische Christologie lässt sich in letzter Beziehung doch nur daraus erklären, dass der Verfasser des johanneischen Evangeliums mit der alexandrinischen Religionsphilosophie und der christlichen Gnosis denselben Standpunkt der absoluten Gottesidee theilte. Die Logosidee im höheren Sinne kann nur da ihre Stelle finden, wo das Wesen Gottes in seinem rein abstracten Ansichsein in eine so transcendente Ferne entrückt ist, dass das Verhältniss Gottes und der Welt nur durch ein Offenbarungsorgan, wie der Logos ist, vermittelt werden kann. Je transcendenter aber die ganze Betrachtungsweise ist, um so mehr findet auch hier, wie schon bei Philo, derselbe Widerspruch unvermittelter Vorstellungen darin statt, dass auf der einen Seite die ganze Bedeutung des Logos wesentlich darauf beruht, dass er, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, ein von Gott verschiedenes Wesen ist,

auf der andern Seite aber doch, um das Göttliche an die Welt mitzutheilen, mit Gott identisch sein muss [1]).

Seinen absoluten Standpunkt in der Auffassung der Gottesidee hat der Evangelist selbst (1, 18) mit klaren Worten ausgesprochen. Niemand hat Gott je gesehen, weil das Wesen Gottes überhaupt über alles Endliche absolut erhaben und seiner Natur nach unsichtbar ist, Gott und Geist schlechthin identische Begriffe sind (4, 24). In dieser Transcendenz liegt die Nothwendigkeit eines das Verhältniss Gottes und der Welt vermittelnden Wesens. Diess ist der Begriff des Logos, als des göttlichen Offenbarungsorgans. Ein solches kann er aber nur sein in seiner unmittelbaren Einheit mit Gott. Nur als eingeborner Sohn, der im Schoosse des Vaters ist, kann er offenbaren und aussprechen, was ohne ihn in dem an sich seienden absoluten Wesen Gottes für die Menschen verschlossen ist. In dieser Identität mit Gott ist er der eingeborene Sohn (1, 14. 18). Da er ausdrücklich Gott genannt wird, so kann auch das Prädicat des Sohnes sich nur auf seine Wesensgemeinschaft mit Gott beziehen. Im Begriffe des Sohnes liegt von selbst der Begriff der Zeugung. Er ist nicht geschaffen, wie die Welt und alles, was ist, durch ihn geschaffen ist, sondern gezeugt, und der Sohn Gottes hat daher im johanneischen Evangelium eine ganz andere Bedeutung als bei den Synoptikern. Was die aus Gott Geborenen (1, 13. 14) auf relative Weise sind, ist er als der Eingeborne auf absolute. Daher ist Gott auf eine ganz eigenthümliche Weise sein Vater (5, 18. 10, 36). Einheit und Gleichheit mit Gott ist der Grundbegriff dieses Verhältnisses. Der Logos ist als Sohn so sehr mit dem Vater Eins, dass er eigentlich nur die concrete Erscheinung des Vaters ist. Wer ihn sieht, sieht den Vater (14, 9), er und der Vater sind Eins (10, 30.

---

1) Vergl. Zeller, die Philosophie der Griechen 3, 2. S. 627. Wolff, die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten. 2. A. Gothenburg 1858. S. 20: „In dem Logos macht sich das an sich seiende Absolute gegenständlich, wird concret, ein in sich lebendiger Geist, während er blos von der Seite des Seins gefasst, der ganz inhaltslose abstracte Gott ist. Das Sein ist nur das eine Moment des Göttlichen und erst in der Einheit mit dem andern Moment, dem Logos, in welchem Gott als Geist, als lebendiger schöpferischer Geist erscheint, wird das Göttliche erfüllt. Das Göttliche wird sich selbst ein Anderes, aber dieses Andere ist nicht ein ihm Fremdes, von ihm Getrenntes, sondern es ist in ihm." Gott ist wesentlich beides zugleich, aber auch nur auf unvermittelte Weise.

vgl. 38. 17, 21). Der Vater und der Logos, oder der Sohn, sind zwar zwei verschiedene Personen, jeder von beiden hat sein persönliches Selbstbewusstsein, aber der persönliche Unterschied ist dadurch aufgehoben, dass jeder von beiden in dem Ich des Andern sein eigenes persönliches Ich erkennt. Die Einheit, welche beide verbindet, kann daher in letzter Beziehung nur als eine moralische bestimmt werden, aber sie setzt nur als freie That, was an sich zu ihrem Wesen gehört. Jeder von beiden gibt sein eigenes Selbst an das des Andern so hin, dass er sich mit ihm Eins weiss und sein Selbstbewusstsein in dem des Andern aufgeht. Vermöge dieser Einheit des Wesens und Willens kommen dem Logos, oder dem Sohn, auch in seiner menschlichen Erscheinung wahrhaft göttliche Attribute zu. Wie der Vater auf absolute und ursprüngliche Weise das Leben in sich hat, so auch der Sohn durch die Mittheilung des Vaters (5, 26). Die Machtvollkommenheit des Vaters ist auch die seinige, er wirkt mit ihr (5, 19 f.), und auf gleiche Weise gibt es für ihn auch keine Schranke des Wissens (1, 49 f., 2, 25. 4, 19. 6, 64. 11, 4. 14). In dieser Einheit mit Gott ist der Logos das höchste Offenbarungsorgan, indem er aber als solches und als das Princip des Lebens und des Lichts der Menschen in der Welt sich thätig erweist, hat er seinen Gegensatz an der Finsterniss, und je tiefer er in die Welt der Gegensätze eingeht, um so mehr tritt nun auch die andere Seite seines Wesens, was er im Unterschied von Gott Endliches und Menschliches an sich hat, an ihm hervor. Der Logos ist nicht nur das in der Finsterniss scheinende Licht, er ist auch der Fleischgewordene mit allem, was die Erscheinung im Fleische zur Folge hat. Die Fleischwerdung des Logos ist der Uebergang von dem ewigen, an sich seienden Logos auf den geschichtlichen in der Person Jesu erschienenen Messias, aber auf keinem Punkte zeigt sich so sehr, wie hier, sowohl das Unvermittelte der beiden Seiten, die überhaupt die Idee des Logos in sich begreift, als auch der Unterschied der johanneischen und der synoptischen Christologie. Während die letztere den Messias als das Subject der evangelischen Geschichte durch die Einwirkung des πνεῦμα ἅγιον erst ins Dasein treten lässt, und die Geburt Jesu als den Ausgangspunkt der evangelischen Geschichte mit aller Anschaulichkeit vor Augen stellt, begnügt sich das johanneische Evangelium mit dem einfachen Satze: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, welcher, so wenig er auch eine nähere Analyse zuzulassen scheint,

gleichwohl das Missverhältniss nicht verkennen lässt, in welchem in dem johanneischen Christus das Menschliche zum Göttlichen steht. Nicht nur lässt schon der Ausdruck σὰρξ, seiner wahren Bedeutung nach, nur an einen vom Logos angenommenen Leib denken, sondern es kann auch das σὰρξ ἐγένετο im Zusammenhang des Prologs nur als blosse Nebenbestimmung genommen werden. Der Logos ist von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subject, dass in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subject machte, oder zu einem andern Subject als er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, dass er das in der Finsterniss scheinende Licht ist. Wie er von Anfang an dasselbe Subject ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm Eins werden, vorher, wie nachher, dasselbe Verhältniss der Kindschaft Gottes statt. Seine Fleischwerdung ist nur die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit für die, die ihn in sich aufnehmen. Das σὰρξ ἐγένετο hat daher gar nicht die Bedeutung, die es als der eigentliche Act der Menschwerdung haben zu müssen scheint, es ist nur ein Accidens der stets sich gleichbleibenden Persönlichkeit des Logos. Ist aber einmal mit diesem Satze die Identität des Logos mit der geschichtlichen Person Jesu schlechthin als Thatsache gesetzt, so ist die ganze evangelische Geschichte wesentlich die Selbstdarstellung des Logos. Der mit der Person Jesu identische Logos stellt sich selbst in den Werken, in der Lehre und in dem Tode Jesu dar, und in allen diesen Beziehungen kommt alles darauf an, dass er im Glauben an seine Person als der erkannt wird, der er an sich ist. Eben diese Selbstdarstellung Jesu, als des Logos, ist auch seine fortgehende Verherrlichung, deren wichtigstes Moment der Tod Jesu ist. Wie im johanneischen Evangelium schon die Auferstehung in dem mit ihr identischen Kommen des Herrn in dem Geiste eine vergeistigte Bedeutung hat, so schliesst sich in ihm auch das Ende mit dem Anfang aufs Innigste zusammen. Jesus geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen ist, dahin, wo er zuvor war (6, 62). War er nun zuvor, ehe er in die Welt kam und Fleisch wurde, der noch nicht fleischgewordene rein göttliche Logos, so kann er auch nachher nichts anders sein, und es geht somit daraus die nothwendige Folge hervor, dass er, weil ja nur der Geist es ist, der lebendig macht, das Fleisch aber nichts nützt (6, 63), die irdische Hülle des Flei-

sches, die er annahm, zuletzt auch wieder ablegt, um rein der zu sein, der er an sich ist, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst schlechthin Geist im höchsten absoluten Sinne (4, 24) ist, nur Geistiges Eins sein kann [1]).

So überwiegend ist demnach schon hier die Tendenz, die ganze Erscheinung und Persönlichkeit Jesu vom Standpunkt seines übersinnlichen Seins aus aufzufassen und das Menschliche dem Göttlichen so unterzuordnen, dass alle Realität seines persönlichen Seins auf die Seite des Göttlichen fällt, oder beides, das Göttliche und das Menschliche, wenigstens nur unvermittelt neben einander steht. In der Logosidee, wie sie im johanneischen Evangelium der feste Haltpunkt des christlichen Bewusstseins geworden ist, ist der Punkt erreicht, von welchem aus das christliche Dogma zu seinem bestimmten theologischen Inhalt sich fortentwickeln konnte. Die Logosidee selbst aber mit den wesentlichen Bestimmungen, welche der johanneische Lehrbegriff mit ihr verbindet, ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch keineswegs so festgestellt, dass sie als der objective Ausdruck des gemeinsamen dogmatischen Bewusstseins gelten kann, wie doch mit Recht zu erwarten wäre, wenn das johanneische Evangelium schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts allgemein bekannt war. Das dogmatische Bewusstsein jener Zeit schwankt vielmehr so lange noch zwischen verschiedenen Vorstellungen, bis die Logosidee in ihrer johanneischen Form in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allmälig die übergreifende Macht über sie gewinnt. Es kommen in dieser Beziehung folgende Momente in Betracht:

1. Der Hauptbegriff, mit welchem das Göttliche der Person Christi bezeichnet wird, ist nicht der Begriff des λόγος, sondern der des πνεῦμα, sei es nun, dass unter πνεῦμα das überhaupt zum Wesen Gottes gehörende geistige Princip zu verstehen ist, oder ein Engel, als eines der Wesen, in welchen das geistige Princip zur concreten Form seiner Existenz sich individualisirt. Die erstere Vorstellung begegnet uns in den Briefen des römischen Clemens, in welchen, wie zum Theil auch in dem Briefe des Barnabas, das Göttliche und Menschliche in Christus wie Geist und Leib unterschieden werden [2]),

1) Vergl. meine kritischen Untersuchungen über die kanon. Ev. S. 77 f.

2) Vergl. den zweiten Brief des römischen Clemens an die Kor. c. 9 und den Brief des Barnabas c. 7.

Engel zu denken, wie ja auch noch bei Justin die Angelo
einem sehr engen Zusammenhang mit der Christologie ersc
Um so mehr konnte man auch die Menschwerdung nur als
nahme eines Leibs und den Leib nur als das Gefäss sich de
welchem der Geist wohnt [3]).

2. Auch da, wo die Logosidee schon auf Christus an
wird, erscheint sie noch als eine so unbestimmte und fliesse
stellung, dass sie mit dem johanneischen Logosbegriff nicht
identificirt werden darf. Es hat noch keine bestimmtere dog
Bedeutung, wenn im ersten Briefe des römischen Clemen
von Gott gesagt wird, dass er ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐ
στήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι,
unter dem λόγος τῆς μεγαλωσύνης, ebenso wie unter dem
τῆς μεγαλωσύνης (c. 16) und dem ἀπαύγασμα τῆς μεγαλω
τοῦ (c. 36), nur Christus verstanden werden kann. Nur
Mangel einer bestimmteren Fixirung der Logosidee lässt es
klären, wenn sogar im patripassianischen Sinne Gott zu
mittelbar mit Christus identischen Subject gemacht wird,
namentlich in den pseudoignatianischen Briefen der Fall ist [4]
aber in eben diesen Briefen Christus nicht blos der von dem Ei
Hervorgegangene und zu dem Einen Zurückgehende, sond
als der Sohn Gottes, durch welchen der Eine Gott sich ge

hat, sein λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, genannt wird, so kommt diess dem johanneischen Logosbegriff sehr nahe [1], um so mehr muss es dagegen befremden, dass selbst noch bei Justin die Logosvorstellung, so geläufig sie ihm auch ist, so wenig mit dem johanneischen Begriff zusammenstimmt. Christus, oder der Sohn Gottes, ist bei Justin ein von Gott numerisch oder persönlich verschiedenes Wesen, von dem Vater gezeugt, oder nach emanatistischer Anschauung so aus ihm hervorgegangen, wie Feuer an Feuer ohne Verminderung der Substanz sich entzündet, er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der schon vor der Schöpfung mit dem Vater zusammen war und durch welchen der Vater alles geschaffen hat, er ist selbst auch Gott, aber ungeachtet aller dieser Prädicate dem Vater so untergeordnet, dass er, wie er ja auch ausdrücklich der Diener des Weltschöpfers genannt wird, nur in die Classe der die Wirksamkeit Gottes vermittelnden Wesen gehört, und der Ausdruck λόγος ist noch so wenig der ihn specifisch bezeichnende Name, dass er nur eine der verschiedenen, sehr mannigfaltigen Benennungen ist, welche überhaupt diesem göttlichen Wesen zweiter Ordnung gegeben werden [2]. Die Logosidee erscheint somit zur Zeit Justins als eine auch in der christlichen Kirche gangbare Vorstellung, dass aber die eigentliche und ursprüngliche Quelle derselben nicht das johanneische Evangelium ist, liegt bei Justin klar vor Augen. Wie liesse es sich auch nur mit der hohen Bedeutung zusammendenken, welche die Logosidee für ihn hatte, dass er die höchste Auctorität, die das johanneische Evangelium in dieser Beziehung für ihn haben musste, völlig ignorirt haben sollte? Die Ursache seines Schweigens kann nur, wenn auch nicht das Nichtvorhandensein des Evangeliums, seine Unbekanntschaft mit demselben sein, die aber gleichfalls sich nicht erklären lässt, wenn das Evangelium schon so lange als apostolisches existirte.

3. Die Logosidee ist nicht blos die genauere dogmatische Fixirung des Begriffs, welchen man mit der höhern göttlichen Würde Christi verband, sie enthält auch ein Moment, in welchem das christ-

---

1) Vergl. den Brief an die Eph. c. 7. 19. an die Magnes. c. 7. 8.

2) Man vgl. hierüber Hellwag a. a. O. S. 258 f. und besonders Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evang. Justins u. s. w. 1850. S. 297 f. Das Evang. und die Briefe Joh. 1849. S. 150 f.

liche Gottesbewusstsein sich von dem jüdischen bestimmter unterschied. Solange das Göttliche in Christus nur unter dem unbestimmten Begriffe des Geistes, oder in der Form der Angelologie, gedacht wurde, konnte noch keine Collision mit der streng monarchianischen Gottesidee des Judenthums entstehen, bei der Logosidee aber, obgleich sie selbst ursprünglich dem Boden der alexandrinischen Religionsphilosophie entsprossen war, war eine solche nicht zu vermeiden. Schon die johanneische Logoslehre enthält die wesentliche Bestimmung, dass der Logos Gott ist, und auch Justin, so gering seine Vorstellung vom Logos ist, prädicirt ihn doch ausdrücklich als Gott [1]. Diese Bestimmung ist es nun, an welcher die zum katholischen Dogma sich ausbildende Christologie zu der jüdischen Form derselben in das Verhältniss eines Gegensatzes kam. Wie in der Christologie der pseudoclementinischen Homilien die judaistische Ansicht von der Person Christi in ihrer ausgebildetsten Form sich darstellt, so ist auch diess für sie charakteristisch, dass sie den Punkt, in welchem die auf der Logosidee beruhende Christologie der Monarchie Gottes zu nahe zu treten scheint, in seiner ganzen Schärfe auffasst, und von einem Sohn Gottes, der selbst Gott ist, schlechthin nichts wissen will. Der Herr habe sich ebensowenig selbst Gott genannt, als er andere Götter ausser dem Weltschöpfer lehrte, mit Recht aber habe er den selig gepriesen, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nannte [2]. Glaubt man doch sich schon in die Zeit der arianischen Controversen versetzt zu sehen, wenn in derselben Stelle der Homilien der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn durch den Gegensatz der beiden Begriffe des Ungezeugtseins und des Gezeugtseins so bestimmt wird, dass beide durch eine unausfüllbare Kluft von einander getrennt sind. Wie demnach der Sohn schlechthin ein Anderer ist als der Vater, so darf ihm auch nicht derselbe Name Gott gegeben werden, weil das Gezeugte mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben kann, selbst dann nicht, wenn der Gezeugte gleichen Wesens mit dem Zeugenden ist. Der Name Gott soll nur auf das gehen, was ihm allein eigenthümlich und schlechthin unmittheilbar ist. So wenig hatte demnach auf diesem, den strengjüdischen Gottesbegriff fest-

1) Apol. 1. c. 63: ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.
2) Hom. 16, 15.

haltenden Standpunkt der johanneische Satz, dass der Logos Gott ist, auf welchen diese Polemik allein bezogen werden kann, irgend eine Auctorität, und es erhellt somit auch hieraus, dass die Logosidee einem religiösen Gebiet angehört, in welchem die Schranken des jüdischen Gottesbewusstseins schon in weiterem Umfang durchbrochen waren. Und doch hatte ja auch der johanneische Lehrbegriff den als Gott prädicirten Logos, oder Sohn, dem unendlich grösseren Vater so untergeordnet, dass der Unterschied zwischen beiden noch immer gross genug war. Allein sobald einmal auch nur in Einem Punkte der Vater und der Sohn einander so gleichgestellt waren, wie diess der beiden gemeinsame Name aussagt, so war schon dadurch das Ziel vorgezeichnet, nach welchem die weitere Entwicklung des Dogma ihre Richtung zu nehmen hatte, und die einmal begonnene Bewegung konnte nicht ruhen, bis die Identität beider eine nach allen Seiten so viel möglich abgeschlossene war.

Hiemit ist im Allgemeinen der weitere Gang angedeutet, welchen das an der Logosidee sich fortbewegende Dogma von der Gottheit Christi nahm. Die Logosidee ist nun die allgemeine Grundform, in welcher man sich das Göttliche in Christus dachte, und durch welche man den Begriff desselben nach seinen bestimmteren Momenten für das dogmatische Bewusstsein festzustellen suchte. Lässt sich bei Justin noch keine Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium nachweisen, so gibt sich dagegen schon bei seinen nächsten Nachfolgern, bei Tatian, Athenagoras, Theophilus, die Einwirkung der johanneischen Logosidee immer deutlicher und bestimmter zu erkennen. Da aber die Logosidee selbst eine doppelte Seite hat, und der Identität des Logos mit dem Vater als ein nicht minder wichtiges Moment seine eigene Persönlichkeit gegenübersteht, so ist es zunächst die letztere Seite, deren Bedeutung vorzugsweise fixirt wird. Um vor allem den als Logos gedachten Sohn in der vollen Realität seines Daseins zu haben, musste man sich auch eine bestimmtere Vorstellung seines Ursprungs machen. Als Sohn konnte der Logos nur entstanden oder aus dem Wesen Gottes erzeugt sein. Es musste somit einen bestimmten Zeitpunkt seiner Entstehung geben, welcher kein anderer sein konnte, als derselbe, in welchem überhaupt alles erst ins Dasein trat. Das alles ins Dasein rufende Schöpfungswort ist ja an sich dasselbe Wort Gottes, auf welchem auch der Begriff des Logos als des Sohns beruht. Ist aber auch der

Logos als Sohn erst in einem bestimmten Zeitpunkt und durch einen bestimmten Act Gottes entstanden, so schliesst diess nicht aus, dass er als Logos auch zuvor schon existirte, nur in anderer Weise als nachher, nachdem er als Logos auch zum Sohn geworden ist. Die doppelte Bedeutung des Wortes Logos führte so von selbst zu der Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικός, welche Theophilus in diesem Sinne zuerst in den nun stehenden Sprachgebrauch einführte. Das allgemeine Verhältniss, in welchem der immanente Gedanke zu dem ausgesprochenen Wort, oder die an sich seiende Idee zu ihrer realen Verwirklichung steht, wurde so die Grundanschauung für das Verhältniss des Vaters und des Sohns; da man sich aber auch das aus dem innern Gedanken hervorgehende äussere Wort, oder die sich realisirende Idee, nur nach der Analogie eines Naturprocesses denken konnte, in welchem Leben aus Leben sich erzeugt, und Gott als die Ursubstanz und Urkraft alles Seins und Lebens den natürlichen Trieb in sich hat, etwas Anderes aus sich hervorzubringen, oder aus sich emaniren zu lassen, so bildete sich auf diesem Wege jene Emanations- und Subordinationstheorie, bei welcher es nur noch darauf ankam, die Emanationen und Projectionen des göttlichen Wesens in der Stufenfolge des Vaters und des Sohns, in welcher der heilige Geist von selbst als drittes Glied sich anschloss, trinitarisch so abzugrenzen, dass sie nicht mit den übrigen geschaffenen Wesen eine gar zu ununterbrochene Reihe bildeten. Der Hauptrepräsentant dieser sinnlichsten und concretesten Form der Trinitätsidee ist TERTULLIAN [1].

Je sinnlicher aber das ganze Gepräge dieser Idee war, um so weniger konnte es an einer Gegenwirkung fehlen. Der Punkt, auf welchem vor allem einer zu weit gehenden Versinnlichung der Gottesidee begegnet werden musste, war der göttliche Act der Zeugung des Sohns, durch welchen die Kategorien eines zeitlichen Werdens und dieselben sinnlichen Affectionen, welche man an den Gnostikern tadelte, in das Wesen Gottes gesetzt wurden. Es kann daher nur als eine Reaction gegen die zu sinnliche Gestaltung der Logosidee betrachtet werden, wenn Kirchenlehrer, wie ATHENAGORAS und

1) Man vergleiche sowohl bei dem Obigen als bei dem Folgenden die speciellere Entwicklung mit den Beweisstellen in meiner Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 1. S. 163 f.

Irenäus, das Hervorgehen des Sohns aus dem Vater überhaupt nicht als ein besonderes Moment fixirten. Da aber an diesem Moment auch die persönliche Subsistenz des Sohnes hängt, so tritt bei diesen Kirchenlehrern die Seite des Unterschieds gegen die der Einheit zu sehr zurück, und der Sohn hat sich in ihrer Anschauung von seiner Identität mit dem Vater noch zu wenig abgelöst. Je entschiedener überhaupt, wie diess insbesondere die Eigenthümlichkeit der Alexandriner war, die Abneigung gegen alle Anthropomorphismen und Emanationsvorstellungen war, um so schwieriger musste es sein, den Unterschied des Sohns vom Vater so festzuhalten, wie es der Begriff beider als persönlich verschiedener Wesen erforderte. Auffallender ist diess bei keinem andern Kirchenlehrer als bei dem alexandrinischen Clemens, bei welchem in den überschwenglich hohen Prädicaten, die er dem Sohn gibt, nur das absolute Wesen des Vaters sich reflectirt, und der das Verhältniss Gottes und der Welt vermittelnde Charakter des Logos in der Einheit mit Gott beinahe ganz entschwindet. In dem abstracten, in letzter Beziehung rein negativen Gottesbegriff der Alexandriner und in dem sinnlichen Realismus eines Tertullian, welcher auch das Wesen Gottes nur als eine körperliche Substanz sich denken konnte, stellte sich der Gegensatz der herrschenden Ansichten in seiner grössten Weite dar, und in Gemässheit dieses Gegensatzes fielen die beiden Bestimmungen, welche in dem Begriff des Sohnes zur Einheit verknüpft werden sollten, die persönliche Subsistenz und die Identität mit dem Vater, noch immer unvermittelt auseinander. Entweder hatte man nur einen Sohn, welcher vom Vater sich nicht persönlich unterscheiden liess, oder nur einen solchen, welcher mit dem zeitlichen Anfang seines Daseins und seiner tiefen Unterordnung unter den Vater, wenn auch aus dem Wesen des Vaters gezeugt oder emanirt, doch nur in die Kategorie des Geschaffenen gehörte.

Dass der Sohn beides zugleich sein müsse, sowohl Eins mit dem Vater, als auch wieder persönlich verschieden von ihm, war schon zur Zeit des Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, obgleich diese Kirchenlehrer selbst unter sich nicht ganz zusammenstimmten, die mehr und mehr vorherrschende, schon eine gewisse kirchliche Auctorität ansprechende Lehre. Es kann diess jedoch nur in einem beschränkten Sinne gesagt werden, da dieser Classe von Kirchenlehrern eine Reihe Anderer gegenüberstand, welche

mit der Vorstellung eines zur fortdauernden persönlichen Subsistenz aus Gott hervorgegangenen Untergotts sich keineswegs befreunden konnten. Nennt man sie Monarchianer, so ist dadurch ihr Standpunkt als der des abstracten jüdischen Monotheismus bezeichnet, welcher alles Emanatistische, einen innern Unterschied und Lebensprocess in Gott Voraussetzende, alles, was die Kirchenlehrer im Sinne ihrer aus einer Mehrheit göttlicher Wesen sich construirenden Theologie mit dem Ausdruck Oekonomie zu bezeichnen pflegten, von sich fern zu halten suchte. Neben diesem monotheistischen Interesse wirkten aber auch noch andere Momente dazu mit, dieser Lehrweise eine Bedeutung zu geben, vermöge welcher es das ganze dritte Jahrhundert hindurch noch immer in Frage stand, auf welche Seite zuletzt das entscheidende Uebergewicht fallen werde.

Einer der ersten in der Reihe dieser Monarchianer ist Praxeas. Wir kennen ihn nur aus der von Tertullian gegen ihn geschriebenen Schrift und es ist auffallend, dass er weder von Theodoret, noch dem Verfasser der Philosophumena, welchem er doch als ein in Rom aufgetretener Häretiker nicht unbekannt sein konnte, noch von einem andern Kirchenlehrer erwähnt wird. Nach Tertullian unterschied er das Göttliche und Menschliche in Christus nur wie Geist und Fleisch. Dasselbe Subject ist als Geist der Vater, als Fleisch der Sohn. Der sogenannte Patripassianismus ist daher auch hier, wie überall, wo das Göttliche in Christus nur in das mit dem Wesen Gottes identische πνεῦμα gesetzt und die σάρξ als das natürliche Correlat des πνεῦμα betrachtet wird, die unvermeidliche Consequenz. Praxeas selbst zog auch den Patripassianismus nicht in Abrede, nur wollte er nicht schlechthin von einem *pati* des Vaters, sondern nur von einem *compati* des Vaters mit dem Sohn gesprochen wissen, wie sich ja auch nach seiner Lehre von selbst versteht, da der Vater als Geist nur durch die Vermittlung des Fleisches, nur als der mit dem Fleisch verbundene Geist, oder nur als das mit dem Sohn identische Subject leiden konnte. Vergleichen wir die Lehre des Praxeas, wie sie Tertullian darstellt, mit demjenigen, was der Verfasser der Philosophumena als Lehre des Kallistus angibt, welcher als Schüler des Kleomenes[1])

---

1) Dieser Kleomenes selbst war der Schüler eines gewissen Epigonus, welcher als διάκονος καὶ μαθητὴς des Noëtus aus Smyrna τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἐπέσπειρε τὴν ἄθεον γνώμην. Philos. 9, 7. S. 279.

und Noëtus unter dem römischen Bischof Zephyrinus in Rom auftrat, so ist die Lehre beider ganz dieselbe. Wie Praxeas behauptete auch Kallistus, der Vater und der Sohn seien nur dem Namen nach verschieden, an sich Eins, der unzertrennliche Geist; der in der Jungfrau fleischgewordene Geist sei nicht etwas Anderes neben dem Vater, sondern Eines und dasselbe. Desswegen heisse es Joh. 14, 11: »glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir?« Das, was man sieht, als den Menschen, sei der Sohn; der Geist, welcher in dem Sohn seine Stelle eingenommen hat, sei der Vater, denn Vater und Sohn seien nicht zwei Götter, sondern Einer, denn der in ihm zum Vater Gewordene habe das Fleisch angenommen und durch die Einigung mit sich zu Gott gemacht und zur Einheit verbunden; der Eine Gott heisse Vater und Sohn, diese Eine Person könne nicht zwei sein und so habe der Vater mit dem Sohn gelitten [1]. Das Hauptmoment ist, dass nicht blos der Vater und der Sohn identificirt, sondern auch Gott und Geist als schlechthin identische Begriffe genommen werden. Vater und Sohn schliessen sich also wie Geist und Fleisch, somit auch ohne die Vermittlung des Logos, in Jesus zur persönlichen Einheit zusammen.

Bekannter als Praxeas ist schon Noëtus aus Smyrna, dessen geschichtliche Bedeutung hauptsächlich darin besteht, dass er der Vorläufer des Sabellius ist. Wie man auch sonst diese Monarchianer classificiren mag, in jedem Fall bilden Noëtus und Sabellius dadurch ein eng verbundenes Paar, dass der leitende Gedanke ihrer Lehre nicht der Monotheismus ist, sondern eine philosophische Weltanschauung, wie man sie mit dem allgemeinen Namen des Pantheismus zu bezeichnen pflegt. Die kirchlichen Schriftsteller, welche, wie namentlich der Verfasser der Philosophumena, nicht blos alles Häretische aus der griechischen Philosophie ableiten, sondern auch jede Härese auf ein bestimmtes philosophisches System zurückführen zu müssen glauben, finden zwischen der Lehre des Noëtus und der des Heraklitus eine so nahe Verwandtschaft, dass sie den erstern geradezu einen Schüler des letztern nennen. Wie Heraklitus die

---

1) Philos. 9, 12. S. 289. — οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι. Ganz dasselbe sagt Tertullian von Praxeas. Vergl. die Lehre von der Dreieinigkeit. 1. S. 251. Auf die Stelle Joh. 14, 11 berief sich auch Praxeas Tert. adv. Prax. c. 20.

Natur als die Harmonie der Gegensätze betrachtet, als die Alleinheit, in welcher zwar der äussern Erscheinung nach immer das Eine dem Andern entgegensteht, an sich aber alle Gegensätze zur Einheit aufgehoben sind; wie er von dem Weltganzen gesagt haben soll, dass es sowohl auflösbar als unauflösbar, sowohl entstanden als nicht entstanden, sowohl sterblich als unsterblich sei [1]), so soll auch Noëtus es nicht für widersprechend gehalten haben, dass dasselbe Subject entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt, dass es als Vater unsichtbar, nicht entstanden, unsterblich, als Sohn aber das Gegentheil davon ist, Gott als Vater und Sohn sowohl das Eine

---

1) Philos. 9, 9. S. 280: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον, αἰῶνα, πατέρα υἱὸν, θεὸν δίκαιον. In der Reihe der bisher bekannten Fragmente findet sich keines, das wörtlich so lautet, nur die bei Schleiermacher in der Abhandlung über Heraklit Nr. 38 und 51 Philos. und verm. Schr. 2. S. 80 und 122 haben etwas gleich lautendes. Allein das in den Philos. oft so unbestimmt stehende φησὶν (vergl. Theol. Jahrb. 1853. S. 149) ist hier von keinem wörtlichen Citat zu verstehen. Als das Wesentliche der Lehre Heraklits betrachten die Phil. 9, 10. S. 281, dass er ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον. Diess ist der Hauptberührungspunkt zwischen der Lehre Heraklits und der Noëts. Die Lehre Noëts wird Phil. S. 284 so angegeben: ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατὴρ (solange der Eine noch nicht zum Vater des Sohnes geworden war) δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο (hiess er mit Recht Vater der Welt. Vgl. S. 283: λέγουσι — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα), ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ οὐχ ἑτέρου. Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν — αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν u. s. w. In dieser τροπὴ χρόνων liegt schon die Grundanschauung der sabellianischen πρόσωπα. Um die Einheit des Vaters und Sohns, des Unsichtbaren und Sichtbaren auf den schroffsten Ausdruck zu bringen, setzt der Verf. der Philos. S. 284 noch hinzu: Τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα, καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγχῃ τρωθέντα, καὶ ἥλοις καταπαγέντα τοῦτον τὸν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτων χόρος, Ἡρακλείτειον σκότος ἐπεισάγοντες πολλοῖς. Das Eigenthümliche der Lehre Noëts wäre daher, so betrachtet, dass, was Heraklit von dem πᾶν, dem All der Dinge, der Welt überhaupt sagte und was in diesem Sinne als die Einheit der Gegensätze seinen guten Sinn hatte, auch von der Person Jesu, als diesem bestimmten einzelnen Individuum, gelten sollte, dasselbe also, was in der Geschichte der Christologie so oft wiederkehrt, dass man meint, wenn man nur dem Individuellen der Person Jesu das Allgemeine substituire, sei ebendamit auch das Persönliche als solches begriffen.

als das Andere ist, wann und wie er will. Diess behauptete Noëtus, wie es scheint, im Sinne einer Weltansicht, welche das an sich Eine Wesen Gottes sowohl in die wechselnde Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herausgehen, als auch aus derselben wieder in sich zurückgehen liess. Doch ist es erst Sabellius, in dessen Lehre die allgemeine, schon bei Noëtus, vielleicht auch schon bei Praxeas, zu Grunde liegende Ansicht klarer hervortritt.

Um die Lehre des Sabellius, deren Darstellung auch noch Neander in einem wesentlichen Punkte verfehlt hat, richtig aufzufassen, kommt es hauptsächlich auf die Bedeutung an, welche er im Unterschied von seinen Vorgängern der Logosidee gegeben hat. Ist bei Praxeas und Noëtus diess das Eigene, dass sie ohne Vermittlung des Logos Gott zum Vater des Sohnes werden lassen, so hat dagegen Sabellius nicht nur die schon zu einer wesentlichen Bestimmung des Zeitbewusstseins gewordene Logosidee in seine Entwicklung der Trinitätsidee aufgenommen, sondern sie auch zu dem Princip derselben gemacht[1]. Das Charakteristische der Lehre des Sabellius ist sowohl die Unterscheidung einer Monas und Trias, als auch die Art und Weise, wie er die Monas zur Trias werden lässt. Das Vermittelnde zwischen beiden, das Princip der Bewegung, durch welche die Monas zur Trias übergeht, ist der Logos. Der Logos hat bei Sabellius eine ganz andere Stellung, als ihm sonst gegeben wird. Während nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logos, um zum Sohn zu werden, aus dem Vater hervorgeht, geht bei Sabellius der Logos der ganzen Trias voran, und es hat somit auch schon der Vater, als das erste Glied der Trias, den Logos zu seiner Voraussetzung. Eben desswegen ist nun aber auch, da alles, was ist, erst in der Trias ins Dasein tritt, der Logos bei Sabellius kein für sich bestehendes Sein, sondern nur der Uebergang zum Sein, das erst werdende Sein, das Princip der weltschöpferischen Bewegung[2].

---

1) Die Lehre des Sabellius ist der Fortschritt von der Dyas zur Trias. Ursprünglich war die Lehre des Sabellius von der Noëts nicht verschieden. Der υἱοπάτωρ, Sohnvater, mit welchem Ausdruck die Lehre des Sabellius bezeichnet wird (s. Gieseler, K.G. 1, 1. S. 299) ist Noëts blos nominelle Unterscheidung zwischen Vater und Sohn. — Mit dem Persönlichen des Sabellius machen uns erst die Philosophumena etwas näher bekannt. Vergl. Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1855. S. 122.

2) Der merkwürdigste Berührungspunkt zwischen der Lehre des Noëtus

Das Erste und Ursprüngliche, das Princip, das alles Gewordene zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, das an sich Seiende, das alles als schlechthinige Einheit in sich schliesst, ist die Monas, deren Unterscheidung vom Vater vor allem festgehalten werden muss, wenn nicht der ganze Gesichtspunkt, von welchem aus die Anschauung des Sabellius aufzufassen ist, verrückt werden soll. Was in der Monas als Einheit noch verschlossen ist, muss aus ihr hervorgehen und offenbar werden. In diesem Sinne sprach Sabellius von einem schweigenden und sprechenden, oder einem unthätigen und thätigen Gott. Der sprechende Gott kann nur der Logos in seiner Beziehung zur Monas sein, nur würde man auch darin wieder den Sinn des Sabellius verfehlen, wenn man unter dem Logos, wie er sich ihn dachte, nur das mit Einem Male ausgesprochene Schöpfungswort verstehen wollte. Da er von dem an sich seienden Gott, der substanziell einer und derselbe ist, aber nach dem jedesmal eintretenden Bedürfniss verschiedene Gestalten annimmt, sagte, dass er bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist sich ausspreche, (διαλέγεσθαι)[1], so ist klar, dass er unter dem Logos nicht blos den Act der Weltschöpfung verstand, sondern den ganzen, in den drei Formen seiner Trinitätsidee verlaufenden Weltentwicklungsprocess als einen und denselben Logos, als ein fortgehendes Sprechen, eine durch verschiedene Momente hindurchgehende dialectische Thätigkeit Gottes betrachtete. Wie daher der Logos das Princip der Weltentstehung und Weltentwicklung ist, so wird der der Welt immanente Gott erst in der Welt zum wirklich existirenden, und der Weltent-

---

und Sabellius und der Philosophie Heraklits ist der Logosbegriff. Was bei Sabellius der Logos als das bewegende weltschöpferische Princip ist, ist bei Heraklit der διὰ πάντων διήκων λόγος, das durch alles hindurchgehende Vernunftgesetz, dessen Inhalt und wahre Bedeutung das Gesetz des Gegensatzes ist, die Identität von Sein und Nichtsein, in ihrer beständig in den absoluten Gegensatz dieser ihrer Momente umschlagenden und hierin mit sich identischen Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet, wie Lassalle, die Philosophie Herakleitos, des Dunklen, von Ephesus. 1. Bd. Berlin 1858. S. 322 f. vergl. S. 281. 259. 2. Bd. S. 263 f. den Begriff des Heraklitischen Logos bestimmt.

1) Basilius hebt Ep. 210 das für die Lehre des Sabellius besonders charakteristische Moment hervor: τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Basilius führt diess als eigene Worte des Sabellius an.

wicklungsprocess ist auch der trinitarische Process, in welchem der an sich Eine Gott, als Vater, Sohn und Geist, in diesen drei bestimmten Formen, welche ebenso viele Momente des Weltverlaufs sind, in der concreten Realität seines Seins sich darstellt. Diess ist der Begriff der πρόσωπα des Sabellius, in welchen das immanente Verhältniss Gottes und der Welt, das die Grundanschauung des Sabellius ist, schon darin sich zu erkennen gibt, dass sie nicht als zugleich existirend, sondern nur als aufeinander folgend gedacht werden können. Wie die Welt von Periode zu Periode eine andere wird, und einen andern Charakter an sich trägt, so nimmt auch Gott in jeder derselben gleichsam ein anderes Antlitz an, er wechselt seine Gestalt und stellt sich als Vater, Sohn und Geist immer wieder mit einer anders bestimmten Persönlichkeit dar. Jedes πρόσωπον ist ein anderes διαλέγεσθαι, und die drei πρόσωπα zusammen sind daher nur der in ihnen sich explicirende Begriff des Logos. Was die einzelnen πρόσωπα in ihrem Unterschied von einander betrifft, so ist es sehr bezeichnend für die Ansicht des Sabellius überhaupt, dass er, wie ausdrücklich gesagt wird [1]), dem Vater nicht die Weltschöpfung, sondern nur die Gesetzgebung zuschrieb. Da der schweigende Gott nur durch den Logos zum sprechenden wird, so kann die Weltschöpfung als der Uebergang vom Sein zum Werden, als der Anfang der auf die Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeit nur zum Begriff des Logos gehören. Erst mit dem Dasein der Welt kann die Reihe der die Trias bildenden πρόσωπα sich entwickeln. Die erste Periode oder Phase der Weltgeschichte, die des alten Testaments, ist das πρόσωπον des Vaters. In der zweiten Weltperiode erscheint derselbe Gott in der Person des Sohns, und wie er in der ersten als Vater und Gesetzgeber sich vernehmen liess, so ist es jetzt die Menschwerdung des Logos, welche dieser Epoche ihren eigenthümlichen Charakter gibt. Es könnte diess leicht die Meinung erwecken, der Logos stehe zu dem πρόσωπον des Sohnes in einem andern unmittelbareren Verhältniss als zu den beiden andern πρόσωπα, allein er ist auch schon in dem πρόσωπον des Vaters dasselbe wirkende Princip, die Gesetzgebung des Vaters ist ebenso ein Werk, wie die Menschwerdung des Sohnes, er geht in dem Einen, wie in

1) Nach Theodoret Haer. fab. 2, 9 schrieb Sabellius dem Vater im Alten Testament nur das νομοθετῆσαι zu.

dem Andern, in den Entwicklungsgang der Weltgeschichte ein, und nur die Form, in welcher er erscheint, ist eine andere. Dasselbe findet bei dem dritten πρόσωπον statt. Dieselbe gottmenschliche Einheit, welche in dem menschgewordenen Logos als dem Einen Individuum sich darstellt, mit welchem der Logos zur persönlichen Einheit sich verband, erstreckt sich in dem dritten πρόσωπον, als der Form des heiligen Geistes, auf die Gesammtheit der glaubigen oder geistigen Subjecte, deren jedes für sich auf relative Weise dasselbe ist, was der Sohn, als der Eine Gottmensch, auf absolute ist. Wie Gott in der Reihe der πρόσωπα, der verschiedenen Phasen seiner Offenbarung, immer enger mit der Welt und Menschheit sich zusammenschliesst, so ist das dritte πρόσωπον, in welchem er in der Form des heiligen Geistes mit den Menschen sich vereinigt und jeder Einzelne für sich seiner Einheit mit Gott sich bewusst ist, nicht blos die allgemeinste, sondern auch die intensivste Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen. Das wirkende Princip ist auch in dem πρόσωπον des heiligen Geistes der Logos als der sprechende Gott. Wie er in dem πρόσωπον des Sohnes in dem Einen Individuum Mensch ist, so individualisirt er sich in dem πρόσωπον des heiligen Geistes in der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjecte. Der ganze Offenbarungs- und Entwicklungsprocess des der Welt immanenten göttlichen Wesens aber schliesst sich zuletzt darin ab, dass der Logos, wie er aus Gott hervorgegangen ist, so auch wieder in Gott zurückgeht. Schon die ganze Anlage der Theorie des Sabellius lässt nichts anderes annehmen, es wird aber auch ausdrücklich bezeugt, dass er von einem endlichen Zurückgehen des Logos sprach, mit welchem alles sein Ende hat. Da auf diese Weise die Grundanschauung des Sabellius das sich ausdehnende und sich wieder in sich zusammenziehende Wesen Gottes ist, so glaubten die alten Kirchenlehrer, wie namentlich Athanasius [1]), die Quelle seiner Lehre in der stoischen Philosophie finden zu müssen. Es wird diess mit demselben Recht behauptet, mit welchem die Lehre des Noëtus und Sabellius auf die Philosophie Heraklits zurückgeführt wird, da die stoische Lehre selbst in der nächsten Verwandtschaft mit der heraklitischen steht, durch welche hauptsächlich die Idee eines in den Widerstreit der Gegensätze eingehenden und alles wieder aus

1) Orat. c. Ar. 4, 13. Vergl. Greg. Naz. Or. 1. ed. Par. 1619. T. 1. S. 16.

dem Gegensatz in die Einheit des Princips zurücknehmenden, oder zwischen Sein und Werden, Einheit und Zweiheit, Ausdehnung und Zusammenziehung u. s. w. sich bewegenden Processes, eine sehr verbreitete, auch in andern christlichen Producten jener Zeit [1]) begegnende alterthümliche Weltanschauung geworden ist.

Kann die Lehre dieser Classe der Monarchianer, wenn sie bis zu ihrer Spitze verfolgt wird, nur als pantheistisch bezeichnet werden, so ist eben diess das Hauptkriterium, durch welches sie sich von einer andern Reihe solcher unterscheidet, die zwar gleichfalls eine hypostatische Trinität im Sinne der katholischen Kirchenlehrer verwarfen, zugleich aber eine andere Richtung nahmen. Vom pantheistischen Standpunkt aus kann das Substanzielle der Person Christi nur in das Göttliche gesetzt werden, zu welchem sich das Menschliche, in welchem es erscheint, als ein blosses Accidens verhält. Der entgegengesetzte Standpunkt war es, wenn man das Menschliche als das Substanzielle der Person Christi betrachtete, und das Göttliche, das zum Begriff seiner Person gehört, nur als das Secundäre und Untergeordnete hinzukommen liess. Es sind diess diejenigen, deren Ansicht schon die alten Kirchenlehrer mit dem charakteristischen Ausdruck bezeichneten, sie lehren einen Christus κάτωθεν, d. h. einen Christus, welcher von unten her kommt, sofern er an sich blosser Mensch ist und alles, was er Göttliches hat, nur soweit hat, als es sich mit seiner wesentlich menschlichen Persönlichkeit vereinigen lässt [2]).

Theodotus von Byzanz und Artemon stehen an der Spitze dieser Classe der Monarchianer. Sie hielten Jesum für einen gewöhnlichen Menschen, nahmen aber an, dass er auf übernatürliche Weise erzeugt, und bei der Taufe noch ganz besonders der heilige Geist auf ihn herabgekommen sei. Sie stimmten demnach vollkommen mit der synoptischen Lehre von Christus überein, und zwar so, dass sie zugleich auch ihren Unterschied von der johanneischen Logoslehre streng festhielten. Ihr Auftreten in der römischen Kirche wird

---

1) Wie in den pseudoclementinischen Homilien, so auch in dem apokryphischen Evangelium der Aegyptier. Vergl. Schneckenburger, über das Ev. der Aegyptier. 1834. S. 3. 8.

2) Vergl. Eusebius K.G. 5, 28 wo von den Artemoniten gesagt wird, sie seien τὸν ἄνωθεν ἐρχόμενον ἀγνοοῦντες, und 7, 30 von Paulus von Samosata: λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν.

nun aber besonders dadurch merkwürdig, dass sich an ihm der Wendepunkt zu erkennen gibt, welcher gerade damals in dem christologischen Bewusstsein der Zeit erfolgte. Den Nachrichten zufolge, welche Eusebius [1] aus der Schrift eines Gegners der Lehre Artemons mittheilt, behaupteten die Artemoniten, bis auf die Zeit des römischen Bischofs Victor sei dasselbe, was sie lehren, auch in der römischen Kirche die von den Aposteln her überlieferte Lehre gewesen, erst unter dem Nachfolger Victors, dem Bischof Zephyrinus, sei sie verfälscht worden. Sie bezeichneten daher die seitdem herrschende Lehre, dass Christus an sich göttlicher Natur sei, als eine erst neuerlich aufgekommene. Man darf nur auf den Gang zurückblicken, welchen das Dogma von der Person Christi bis auf jene Zeit genommen hat, und den Punkt, um welchen es sich nun vorzugsweise handelt, schärfer ins Auge fassen, so wird man sich leicht überzeugen, dass jene Behauptung keineswegs ein so grundloses Vorgeben ist, wie man gewöhnlich meint. Das an sich Göttliche der Person Christi war noch nicht festgestellt, so lange man auf Christus den Begriff des Logos noch nicht als stehendes Prädicat übergetragen hatte. Halten wir diess fest, wie sollten demnach die Artemoniten nicht Recht haben, wenn sie die Lehre vom Logos eine erst neuerlich aufgekommene nannten? Einen neuen Beweis dafür, in welchem schwankenden Zustand noch in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts die Christologie sich befand, geben die schon mehrmals genannten Philosophumena, deren Verfasser, wie aus seiner Darstellung zu sehen ist, selbst sehr lebhaft bei diesen Streitigkeiten betheiligt war. Man machte der von ihm vertheidigten Lehre von einem persönlichen Logos noch immer den Vorwurf, dass sie dem Einen Gott einen zweiten zur Seite setze [2]. Und wenn auch schon Victor den Theodotus wegen seiner Lehre aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen haben soll, so war doch die Lehre vom Logos noch so wenig die allgemein anerkannte, dass nicht nur der bedeutendste jener Monarchianer, Kallistus, nachher selbst römischer Bischof wurde, sondern auch schon sein Vorgänger Ze-

1) K.G. 5, 28.

2) Man vergl. die Philos. 9, 11 f. S. 284 f. Δίθεοι, sagt der Verfasser, seien sie von ihren Gegnern genannt worden. Οὐ γὰρ, hielt ihnen Kallistus entgegen S. 289, ἐρῶ δύο θεοὺς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα. Ueber die Logoslehre des Verfassers vergl. man Philos. 10, 33. S. 334 f.

phyrinus auf derselben Seite stand. Gleichwohl war es die Zeit des Zephyrinus, welche in dieser Beziehung Epoche machte. Denn nur durch den Eifer, mit welchem Gegner der Monarchianer, wie namentlich der Verfasser der Philosophumena, auf die entgegengesetzte Lehrweise schon unter Zephyrinus drangen, kann es geschehen sein, dass sie seitdem mehr und mehr das entschiedene Uebergewicht gewann [1]).

---

1) Das Obige bedarf noch einer genauern Erörterung, da die Glaubwürdigkeit des Verfassers der Philos. im katholischen Interesse sehr angefochten worden ist. Mag der Verfasser der häresiologischen Schrift der römische Presbyter Cajus sein, wie ich hauptsächlich gegen Bunsen geltend gemacht habe, oder, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, der Bischof Hippolytus, er war in jedem Fall ein der römischen Kirche angehörendes sehr hervorragendes Parteihaupt und ein Schriftsteller, dessen Bericht, wenn er für treu zu halten ist, uns eine sehr klare Vorstellung von dem Stande des Dogma in der römischen Kirche zu Anfang des dritten Jahrhunderts gibt. Gegen Döllinger's Behauptung (Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensb. 1853, S. 232 f.), dass Hippolytus als Verfasser der Philosophumena in seiner Darstellung der kallistischen Lehrform unverkennbare Widersprüche und Unrichtigkeiten eingeflochten habe, habe ich in den Theol. Jahrb. 1854: Cajus und Hippolytus, S. 358 f. zu zeigen gesucht, dass diess nicht der Fall sei, sondern Döllinger selbst in der Erklärung der in Betracht kommenden Stellen das Richtige verfehlt habe. Dagegen hat D. Kuhn in der Theol. Quartalschrift 1855, S. 343 f.: die theologischen Streitigkeiten in der römischen Kirche und die Lehre derselben in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, der Döllinger'schen Behauptung sich sehr angelegentlich angenommen und den Vorwurf einer verfehlten Auffassung mit besonderem Nachdruck der meinigen gemacht. Da Kallistus römischer Bischof gewesen sei, so wäre es, meint D. Kuhn, allerdings mindestens interessant, ihn als Sabellianer zu wissen, wie ich ihn schon bezeichnet habe. „Warum ihm aber, dem römischen Papst, den Theodotianismus schenken? Er ist nach Hippolyt auch dieses und also sogar ein Doppelhäretiker! Ja, wir sagen, es besteht nur die Alternative: entweder ist er beides — oder keines von beidem. Die Entscheidung ist nicht sehr schwer; es ist die der Frage: hat der leidenschaftliche Gegner des Kallistus die lautere Wahrheit erkannt und gesagt, oder ist seine Darstellung einseitig, befangen, gefärbt?“ Dagegen sage ich, er hat die Wahrheit erkannt und gesagt und Kallistus ist nicht blos doppelter, sondern sogar dreifacher Häretiker, nicht blos Sabellianer und Theodotianer, sondern auch Noëtianer, und nur wenn wir alles diess zusammennehmen, ist es möglich, die damaligen Controversen richtig zu verstehen. Dass Kallistus ein Anhänger des Dogma war, das von Noëtus in Smyrna ausgegangen, durch Epigonus und Kleomenes unter dem Bischof Zephyrinus auch in Rom Eingang gefunden hatte, ist die bestimmteste Angabe des Verfassers der Philosophu-

Dass der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien nicht zur ersten, sondern zur zweiten Classe der Monarchianer zu rechnen

---

mena (vergl. 9, 7. 10. S. 279. 284). Von diesem Punkte aus konnte er in dem Streit über die Frage, wie sowohl die Einheit als der Unterschied des Vaters und Sohns zu bestimmen sei, ebenso gut Theodotianer als Sabellianer werden. Von der Lehre des Noëtus unterscheidet sich die des Theodotus dadurch, dass, während Noëtus die Einheit des Vaters und Sohns schlechthin setzte und unbestimmt liess, indem er nur sagte, was der Eine sichtbar sei, sei der Andere unsichtbar, Theodotus die Einheit beider durch den Begriff des Geistes vermittelte. Nach dem Verfasser der Philosophumena 7, 35. S. 258 lehrte Theodotus, erst bei der Taufe am Jordan sei auf den Menschen Jesus von oben Christus in der Gestalt einer Taube herabgekommen und es habe Göttliches nicht eher in ihm gewirkt, ἢ ὥστε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Den Begriff des Geistes nahm auch Kallistus in seine Vorstellung auf, um ihn mit der Lehre Noëts zu verbinden und dadurch das Verhältniss des Vaters und Sohns zu bestimmen: beide seien Eins, als das πνεῦμα ἀδιαίρετον — καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω (analog wie Heraklit nach Diog. Laërt. 9, 9 sagte, alles sei voll von Seelen und Dämonen, vergl. Lassalle a. a. O. 1. S. 275), καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα u. s. w. Diese Vorstellung ist zwar eigentlich diejenige, die wir unter dem Namen des Praxeas kennen, sofern aber der Hauptbegriff das πνεῦμα ist, konnte sie von einem Gegner auch als die des Theodotus bezeichnet werden. Wenn nun aber Kallistus nicht blos Noëtianer und Theodotianer, sondern auch Sabellianer gewesen sein soll (Philos. 9, 12. S. 290), so ist dabei ohne Zweifel an die eigenthümliche Bedeutung zu denken, welche Sabellius der Logosidee gab. Man beachte nur, welche Stellung die Philosophumena dem Sabellius geben, dessen geschichtliche Bedeutung wir überhaupt erst aus dieser neuen Quelle näher kennen lernen. Kallistus habe sich, wird S. 285 gesagt, bald im Sinne der wahren Lehre geäussert, bald wieder im Sinne des Sabellius, welchen er auch verstossen habe, als den, der ihn hätte auf den rechten Weg bringen können. Denn Sabellius sei für die Ermahnungen, die ihm der Verfasser der Philosophumena gab, nicht unempfänglich gewesen, sobald er aber mit Kallistus allein war, habe er sich von ihm wieder in das Dogma des Kleomenes zurückwerfen lassen. Der Verfasser der Philosophumena legte das grösste Gewicht auf einen persönlich subsistirenden Logos, der selbst Gott ist (10, 33. S. 336). Sabellius stimmte ihm darin bei, dass auch er zur Logosidee sich bekannte, aber als Monarchianer sie in einem andern Sinne nahm. So hatte Sabellius wenigstens in diesem Sinne eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Gegensätzen und Kallistus schloss sich auch in dieser Beziehung an ihn an, indem er die beiden Begriffe πνεῦμα und λόγος als identisch nahm. Πνεῦμα γάρ, φησὶν (so bezeichnet der Verf. der Philos. 10, 27. S. 330 die Härese des Kallistus), ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν, ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Vergl. S. 289, wo gleichfalls von Kallistus gesagt wird, er

ist, lässt sich nach den genaueren Erörterungen über seine Lehre nicht länger bezweifeln. Indem er sich gegen eine persönliche Prä-

---

sage, τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. Dabei bemerkt der Verfasser der Philosophumena ausdrücklich, Kallistus habe diese Häresie aufgestellt, weil er ihnen, der Partei des Verfassers, öffentlich den Vorwurf machte, dass sie δίθεοι seien, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντος τὴν πρώτην πίστιν. Weil also Kallistus von Sabellius, der über den ersten Glauben hinausgegangen war, getadelt wurde, stellte er seine Häresie auf. Die πρώτη πίστις kann nur die Lehre Noëts sein, in welcher Kallistus und Sabellius übereinstimmten, und das παραβαίνειν von Seiten des Sabellius der Fortschritt, welchen er zur Ausbildung seiner Logoslehre machte, wesswegen nun auch Kallistus, um dem Tadel des Sabellius gerecht zu werden, nur sagen konnte, τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν u. s. w. Und doch soll Kallistus auch mit Sabellius wieder gebrochen und ihn sogar aus Rom verstossen haben! Diess ist es, was hauptsächlich D. Kuhn gegen mich geltend macht. Worte seien stets viel leichter zu entstellen und zu verdrehen als Handlungen. Die Thatsache, dass Kallist eine Mittelstellung zwischen Hippolyt und Sabellius einnahm, leuchte als der eigentliche Kern der ganzen Diatribe Hippolyts gegen denselben hervor und diese ebenso unzweifelhafte als sprechende Thatsache dürfe nicht übersehen werden, ja sie erscheine als der festeste Anhaltspunkt und der leitende Faden aus dem Labyrinth der Hippolytischen Angaben. Daher kann D. Kuhn, wie Anderes in meiner Abhandlung, so auch diess nicht begreifen, dass ich den Kallistus als Sabellianer bezeichne, ohne die Thatsache der Excommunication des Sabellius durch eben diesen Kallistus auch nur zu erwähnen, geschweige zu würdigen a. a. O. S. 347. Eine Thatsache ist die Verstossung des Sabellius, die angebliche Mittelstellung Kallists ist keine Thatsache, sondern eine blosse Voraussetzung. Jene Thatsache selbst aber ist durch die ganze Darstellung der Philosophumena so motivirt, dass sie keiner weitern Erklärung bedarf. Wenn Kallistus, so lange er noch nicht Bischof war, und das Interesse hatte, auch den Sabellius für sich zu gewinnen, aus diesem Grunde sich an die Lehrweise desselben accommodirte, was ist natürlicher, als dass er nach der Erreichung seines Zwecks den Sabellius fallen liess und durch seine Verstossung bei der Gegenpartei eine günstige Meinung von sich zu erwecken suchte? Phil. 9, 12. S. 288: νομίζων τετυχηκέναι οὗ ἐθηρᾶτο, τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς u. s. w. Aus allem diesem ist deutlich genug zu sehen, in welchem schwankenden Zustand damals noch die Trinitätslehre in der römischen Kirche sich befand, und wie sehr demnach die Behauptung jener Häretiker, dass die monarchianische Lehre bis auf die Zeit des Bischofs Zephyrinus in Rom die herkömmliche und herrschende gewesen sei, durch die ganze Schilderung der Verhältnisse der römischen Kirche, die uns der Verfasser der Philosophumena gibt, bestätigt wird. Dass jene Behauptung in der Hauptsache eine vollkommen wahre Angabe enthalte, wofür ich mich schon in meiner Geschichte der Trinitätslehre 1. S. 279 aussprach,

existenz (κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν) und eine an sich göttliche Natur Christi erklärte, war es ihm ebensosehr darum zu thun, die Persönlichkeit Christi als eine wesentlich menschliche festzustellen, als auch zu bestimmen, wie auf der Grundlage derselben das Göttliche, das ihm zuzuschreiben ist, gedacht werden müsse. Wenn er auch kein vormenschliches Sein Christi annahm, so liess er ihn doch im Bewusstsein Gottes vorausbestimmt sein, somit wenigstens auf ideelle Weise präexistiren, und das Göttliche, das zu seiner menschlichen Persönlichkeit hinzukam, bezeichnete er mit einem Ausdruck, welcher wenigstens auf keine Emanationsvorstellung hinweist, sondern nur von einer freien, geistigen, auf moralischer Einheit beruhenden Einwirkung Gottes verstanden werden kann [1].

---

ist auch noch von D. Gieseler in der Abhandlung über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh., Theol. Studien und Kritiken 1853. S. 767 f. anerkannt worden. Welche Formen auch die monarchianische Lehre angenommen haben mag, der Hauptgegensatz blieb immer (was in der Kuhn'schen Abh. in der Voraussetzung, die Lehre des Kallistus sei keine andere als die rein orthodoxe nicänische gewesen, ganz unberücksichtigt geblieben ist), die Logoslehre in der Form, in welcher sie ihren entschiedensten Vertreter in dem Verfasser der Philosophumena hatte. Er hat in dieser Beziehung in der römischen Kirche für die Geschichte der Trinitätslehre dieselbe Bedeutung, wie Tertullian in der afrikanischen, und in der That ist auch mit jener Behauptung der Häretiker gar nichts anderes gesagt, als was auch Tertullian in seiner Streitschrift gegen den Monarchianer Praxeas c. 3 sagt: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes, unicum quidem, sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari; se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Es ist diess ganz derselbe Stand der Sache, wie in den Philosophumena. Die grosse Mehrzahl der Glaubigen hält sich nur an den Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus und will daher auch von der Logoslehre nichts wissen, diese muss sich erst Bahn brechen, sie selbst aber betrachtet sich als die das Christenthum in seiner tiefern und concretern Bedeutung erfassende Lehrweise, daher ihr Zusammenhang mit dem Montanismus und die ernstere sittliche Ansicht, durch die sich auch der Verfasser der Philosophumena von Kallistus unterscheidet.

1) Es ist der vom politischen und socialen Leben genommene Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι von dem Sein des Vaters in dem Sohn. Euseb. K.G. 6, 33.

Es verdient beachtet zu werden, wie schon in der Lehre des Beryllus der Begriff der Persönlichkeit, das Sein κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, das persönliche Sein, als ein in seinem Fürsichsein umschriebenes, abgegrenztes und abgeschlossenes zur Sprache kommt, womit demnach schon angedeutet ist, welche Bedeutung der Begriff der Persönlichkeit hat, um das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi zu bestimmen. Es macht diess den Uebergang von Beryllus zu Paulus von Samosata, welche beide sich auf dieselbe Weise zu einander verhalten, wie Noëtus und Sabellius. Die Christologie des Paulus ist das vollkommene Gegenstück zu der des Sabellius, sie repräsentirt den Standpunkt der einen Classe der Monarchianer ebenso charakteristisch, wie die des Sabellius den der andern, und wenn die Ansicht des Sabellius ihrem allgemeinen Charakter nach nur als pantheistisch bezeichnet werden kann, so ist dagegen die des Paulus in dem Sinne theistisch, in welchem überhaupt die pantheistische und die theistische Weltansicht einen wesentlichen Gegensatz bilden. Wie auf dem Standpunkt des Sabellius das Menschliche in seiner Einheit mit dem Göttlichen nur die Erscheinung des Göttlichen ist, so hat dagegen die Lehre des Paulus die Tendenz, das Göttliche und Menschliche so viel möglich auseinander zu halten, und Gott und den Menschen Jesus als zwei gleich persönliche, für sich bestehende Subjecte einander gegenüberzustellen. Wie Theodotus und Artemon ging auch Paulus davon aus, dass Christus, wenn auch auf übernatürliche Weise erzeugt, an sich nur Mensch ist, ein weiteres Moment der Fortbildung dieser Theorie war nun aber, dass er zuerst von einem gottgewordenen Christus (einem τεθεοποιῆσθαι) sprach. Ist Christus nicht von Natur Gott, so kann er, was er als göttliches Wesen ist, nur erst geworden sein, aber wie ist er es geworden? Genügte ihm die äusserliche Weise, in welcher noch Theodotus durch die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe das Göttliche Jesu sich mittheilen liess, nicht mehr, so konnte nur das Sittliche es sein, worin sich ihm das Göttliche und Menschliche zur Einheit verknüpfte. Nur auf dem Wege des sittlichen Strebens und der sittlichen Vervollkommnung ist Christus als Mensch, was er an sich ist, Gott und Sohn Gottes geworden. Auf der andern Seite konnte aber doch dieses Sittliche, wenn das Menschliche durch dasselbe zum Göttlichen erhoben werden sollte, nicht als ein rein menschliches ohne göttliche Mitwirkung

gedacht werden. Hier ist daher der Ort, wo auch bei Paulus die Idee des Logos, die nun in keinem Lehrbegriff mehr fehlen kann, ihre Stelle fand. Um aber jeden Gedanken an einen persönlichen Logos abzuschneiden, wandte er den Logosbegriff auf Christus nicht an, ohne zugleich zu bestimmen, was überhaupt der Logos in Gott ist. Der Logos ist in Gott dasselbe, was er auch im Menschen ist, das innere geistige Princip des Denkens und Selbstbewusstseins. In seinem Logos ist Gott der persönliche selbstbewusste Gott, wie der Logos auch im Menschen der innere Mensch, oder das Princip seiner Persönlichkeit ist. Der Logos ist daher, was er ist, nur in seiner unzertrennlichen Einheit mit Gott, und so wenig er von dieser Einheit sich trennen kann, so wenig kann er auf persönliche Weise ausser Gott existiren. Auch Paulus liess nun zwar den Logos in dem Menschen Jesus wirken und in ihm wohnen, es war diess aber keine substanzielle Vereinigung Gottes und des Menschen, sondern nur eine die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhende göttliche Einwirkung. Von einer Einheit Gottes und des Menschen kann also hier nicht die Rede sein, sondern es sind nur zwei persönlich verschiedene Subjecte und die ganze Betrachtungsweise ist eine dualistische, deren Hauptinteresse es ist, das Göttliche und Menschliche in seinem wesentlichen Unterschied auseinanderzuhalten.

Die lebhafte Bewegung, welche gegen Paulus wegen seiner Lehre entstand und nicht ruhte, bis über sie das Verdammungsurtheil ausgesprochen und er selbst von seinem Bischofssitze in Antiochien verdrängt war, das Gehässige der Vorwürfe, die man ihm auch in Beziehung auf seinen Character machte, indem man seine vorzugsweise das Menschliche in der Person Christi hervorhebende Theorie mit einem auf das Niedrige und Weltliche gerichteten Sinn in Verbindung brachte, die ganze kirchliche Opposition, die sich gegen ihn erhob, zeugt hinlänglich dafür, wie sehr man schon daran gewöhnt war, das Dogma von der vormenschlichen Persönlichkeit Christi als das orthodoxe zu betrachten. Die letzte der in dieser Sache gehaltenen Synoden, im Jahr 269 zu Antiochien, war in mancher Beziehung schon ein Vorspiel der nicänischen, eine eigene Erscheinung ist es jedoch, dass dasselbe Wort, das in der Folge der Inbegriff der nicänischen Orthodoxie wurde, damals gleichfalls den verwerfenden Ausspruch der antiochenischen Väter über sich

ergehen lassen musste. Sie erklärten ausdrücklich, dass der Sohn Gottes nicht ὁμοούσιος mit dem Vater sei. Nach Athanasius [1]), welcher die Väter jener antiochenischen Synode für nicht minder orthodox halten konnte, als die der nicänischen, und ebendesswegen durch einen solchen Widerspruch in seinem kirchlich traditionellen Bewusstsein sich nicht beunruhigen liess, geschah diess nur aus dem Grunde, weil man dadurch die dialektischen Argumente des Samosateners am einfachsten zurückweisen konnte. Gebe man ihm nicht zu, habe Paulus argumentirt, dass Christus von Natur blosser Mensch sei, so müsste er ja gleichen Wesens mit dem Vater sein, stehen aber Vater und Sohn als ὁμοούσιοι neben einander, so müsse über ihnen noch eine οὐσία sein, als ihre gemeinsame Voraussetzung, als die Einheit, welcher sie selbst untergeordnet sind. Es folge also aus der Lehre jener Väter, dass der Sohn von Natur Gott sei, die an sich verwerfliche Behauptung, dass der Vater nicht der höchste absolute Gott sei [2]). Dieser Consequenz, die unmittelbar zum Sabellianismus führte, glaubte man somit nur durch die Läugnung der Homousie entgehen zu können.

Wir stehen hier auf einem Punkt der Entwicklung der Lehre von der Gottheit Christi, auf welchem sehr verschiedene Vorstellungen noch in scharfem Gegensatz sich durchkreuzen. Am entschiedensten erklärte man sich gegen die Vorstellung, welche das Göttliche der Person Christi gegen das Menschliche so zurücktreten

---

1) De syn. Arim. et Sel. c. 45.

2) Μία προηγουμένη οὐσία neben zwei aus ihr emanirten οὐσίαι, bei Athanasius a. a. O. Premirt man den Begriff der Homoousie so, dass Vater und Sohn völlig coordinirte Wesen sind, so muss über beiden noch eine οὐσία stehen, deren Emanationen beide auf gleiche Weise sind. Den besten Aufschluss gibt die Stelle bei Athanasius de syn. c. 51, wo er gegen die argumentirt, welche sagen: μὴ χρῆναι λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, ὅτι ὁ λέγων ὁμοούσιον τρία λέγει, οὐσίαν τινὰ προυποκειμένην, καὶ τοὺς ἐκ ταύτης γεννωμένους ὁμοουσίους εἶναι, καὶ ἐπιλέγουσιν, ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὁμοούσιος ᾖ τῷ πατρὶ, ἀνάγκη προϋποκεῖσθαι αὐτῶν οὐσίαν, ἐξ ἧς καὶ ἐγεννήθησαν, καὶ μὴ εἶναι τὸν μὲν πατέρα, τὸν δὲ υἱὸν, ἀλλ' ἀμφοτέρους ἀδελφούς. Die Vorstellung, von welcher aus Paulus argumentirte, ist der Sache nach die des Sabellius, welcher wirklich über den in gleicher Linie mit dem Sohn und Geist stehenden Vater noch die μονὰς als die μία προηγουμένη οὐσία, oder als den Einen höchsten Gott stellte. Ob aber schon Sabellius den Ausdruck ὁμοούσιος gebrauchte, um mit demselben das coordinirte Verhältniss seiner drei πρόσωπα zu bezeichnen, ist ungewiss.

liess, dass er an sich nur für ein menschliches Subject gehalten werden konnte. Aber auch die entgegengesetzte, von der Idee Gottes ausgehende Ansicht, welcher zufolge Christus zwar ein substanziell göttliches Wesen war, aber auch nur eine periodische, eine bestimmte Phase des Einen göttlichen Wesens in sich darstellende Erscheinung, konnte dem christlichen Bewusstsein nicht genügen. Die Würde Christi schien es zu erfordern, dass er auch schon vor seinem menschlichen Dasein als persönliches göttliches Wesen existirte. Allein auch diese Vorstellung hatte so Manches gegen sich, worüber man nicht so leicht hinwegkommen konnte. Setzte man sich auch über die Collision, in welche sie mit der Lehre von der Einheit Gottes kam, trotz des Widerspruchs der Monarchianer hinweg, so schien doch die Würde Christi gerade durch das, was man zunächst festhalten zu müssen glaubte, nur um so mehr in Frage gestellt. Da man den Sohn Gottes, oder Logos, in seiner persönlichen Subsistenz nur als ein aus Gott in einem bestimmten Moment hervorgegangenes Wesen sich denken konnte, so wurde dadurch nicht nur eine zeitliche Veränderung und eine sinnliche Affection nach der Weise der gnostischen Emanationen in das Wesen Gottes gesetzt, sondern es musste auch das Bedenken entstehen, ob ein auf solche Weise entstandenes, so tief unter dem Einen höchsten Gott stehendes Wesen mit Recht als ein an sich göttliches betrachtet werden könne. Indem wir alle diese aus dem bisherigen Gang der Entwicklung sich ergebende Momente einander gegenüberstellen, stehen wir ebendamit auf dem Punkte, von welchem aus Origenes die hier vorliegende Aufgabe der theologischen Speculation auffasste, um sie zu einer weiteren Stufe ihrer Entwicklung fortzuführen.

In der Lehre des Origenes, welche als ein neues sehr bedeutendes Moment in die Entwicklungsgeschichte des Dogma eingreift, sind zwei in wesentlicher Beziehung zu einander stehende Seiten zu unterscheiden. Auf der einen Seite stand dem Origenes vor allem fest, dass der Sohn nur ein vom Vater persönlich verschiedenes, für sich bestehendes Wesen sein könne. Ist er aber keine blosse Kraft und Eigenschaft Gottes, existirt er somit nicht in Gott, sondern ausser Gott, so kann er in diesem Unterschied von Gott nur in dem Verhältniss der Abhängigkeit und Unterordnung zu ihm stehen. Das Absolute der Gottesidee hatte für Origenes eine zu hohe Bedeutung,

als dass er dem Vater, als dem absoluten Gott, in dem Sohn ein anderes gleich absolutes Wesen hätte gegenüberstellen können. Gehört es demnach in Ansehung des Sohns zur vollen Realität seines Begriffs, dass er eine eigene Hypostase ist, so ist es eine nicht minder wesentliche Bestimmung, dass er dem Vater untergeordnet ist, und Origenes trug kein Bedenken, den Sohn in Vergleichung mit dem Vater als ein in jeder Beziehung weit geringeres Wesen zu beschreiben, wie er z. B. nur vom Vater, nicht aber vom Sohn gelten lassen wollte, dass er auf absolute Weise gut sei, und die Wirksamkeit des Sohns auf das Vernünftige oder Logische beschränkte, um sie der auf alles Seiende überhaupt sich erstreckenden Wirksamkeit des Vaters unterzuordnen. Je grösser aber durch die genauere Bestimmung des Unterschieds die Kluft zwischen dem Vater und dem Sohn war, um so mehr suchte sie Origenes auf der andern Seite so viel möglich auszufüllen. So tief auch der Sohn unter dem Vater steht und so wenig er, der Natur der Sache nach, dem absoluten Wesen des Vaters gleichkommen kann, so theilt er doch in Einem Punkt das Absolute des Vaters. Er ist, wenn auch gezeugt, doch nicht in der Zeit, in einem bestimmten Zeitmoment, vor der Schöpfung der Welt, sondern von Ewigkeit gezeugt, sein Dasein ist in Ansehung der Zeit ein ebenso anfangsloses und absolut ewiges, wie das des Vaters. Diess ist der Hauptbegriff, um welchen sich die ganze Lehre des Origenes von dem Verhältniss des Vaters und Sohns bewegt. Durch die Vorstellung eines mit dem Vater gleich ewigen Sohnes sollte der Sohn in das dem absoluten Wesen Gottes adäquate Verhältniss zum Vater gesetzt, alles Emanatistische aus der Idee Gottes entfernt, der Unterordnung des Sohns nach der andern Seite hin ein Gegengewicht gegeben, überhaupt Endliches und Unendliches zur Einheit verbunden werden. In dem absoluten Wesen Gottes erkannte Origenes den Grund wie einer ewigen Weltschöpfung, so auch der ewigen Zeugung des Sohns. Da sich keine Zeit denken lässt, in welcher Gott das, was zu seinem absoluten Wesen gehört, nicht schon war, sondern erst geworden ist, so kann er auch nur von Ewigkeit nicht blos Weltschöpfer, sondern auch Vater eines Sohns gewesen sein. Ist er Allherrscher, so muss auch immer das gewesen sein, um dessen willen er Allherrscher ist. Er kann daher auch nicht erst angefangen haben, Vater zu sein, da bei ihm nichts, was ihn hindern konnte, wie bei Menschen, die Väter wer-

den, gedacht werden kann, denn wenn Gott immer vollkommen ist und immer die Macht hat, Vater zu sein und es gut ist, dass er Vater eines solchen Sohnes ist, was könnte ihn hindern, es auch wirklich zu sein? Ist auf diese Weise die Ewigkeit des Sohns in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst begründet, so fällt ebendamit auch alles hinweg, was nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Zeugung des Sohns eine gar zu grosse Analogie mit einem blossen Naturprocess gab. Er konnte sich die Zeugung des Sohns nur als einen ausserzeitlichen, durch keine Kategorie des menschlichen Denkens bestimmbaren göttlichen Act denken, da überhaupt seiner Gottesidee nichts mehr widerstreitet, als alles, was etwas zeitlich Veränderliches und körperlich Theilbares im Wesen Gottes voraussetzt. So abstract aber Origenes den allen positiven Bestimmungen entrückten Begriff der Zeugung aufzufassen suchte, so drang sich schon ihm unwillkürlich eine Frage auf, welche in der Folge die verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniss des Vaters und Sohns durch einen sehr bestimmten Gegensatz trennte, die Frage, ob der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, oder durch einen Willensact Gottes hervorgebracht sei. Wenn auch Origenes dieser Frage noch keine bestimmte Fassung gab, so liegt sie doch deutlich seinen schwankenden, bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite sich hinneigenden Erklärungen zu Grunde. Er schreibt dem Sohn die Wesensgemeinschaft mit dem Vater zu, gebraucht in dieser Beziehung den Ausdruck ὁμοούσιος, sagt sogar, der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters gezeugt und vergleicht ihn mit einem Ausfluss, einer Ausstrahlung des Lichts, aber er spricht auch wieder in demselben Sinne nicht vom Wesen, sondern vom Willen des Vaters, und wenn er auch diess nur vergleichungsweise thut und den Sohn nur so vom Vater gezeugt sein lassen will, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen und von ihm getrennt zu sein, so stellt er doch zugleich in Beziehung auf den Sohn den bestimmten Satz auf, dass der Wille des Vaters hinreiche, das hervorzubringen, was der Vater will, durch die blosse Vermittlung des Willens werde von ihm auch die Hypostase des Sohns erzeugt [1]. Nehmen wir mit

1) Man vergl. die Beweisstellen zu dem Obigen in der Trinitäts-Lehre 1. S. 196 f. und bei Redepenning, Origenes 2. S. 298 f. Wenn Redepenning

dieser ausdrücklichen Erklärung, dass das Princip der Subsistenz des Sohns der Wille des Vaters ist, alles dasjenige zusammen, was Origenes über den Unterschied des Sohns vom Vater, sein Anderssein, seine Unterordnung, seine weit geringere Würde und Wirksamkeit lehrte, so kann man denen nicht Unrecht geben, welche ihn als eine Hauptauctorität für den arianischen Lehrbegriff betrachteten, ihn sogar den Vater des Arianismus nannten. Und doch wurde alles, was er zum Nachtheil des Sohns besonders über seine Unterordnung unter den Vater gesagt hatte, immer wieder aufgewogen durch das hohe Prädicat der Ewigkeit des Sohns, das kein anderer Kirchenlehrer vor ihm mit diesem vollen Bewusstsein seiner speculativen Bedeutung ihm gegeben hat.

Origenes bildet, so betrachtet, einen sehr wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des Dogma. Die beiden Richtungen, welche von Anfang an neben einander gehen und die gleiche Berechtigung für sich haben, um den Sohn auf der einen Seite dem Vater so viel möglich gleichzustellen und in der Einheit des Wesens mit ihm zu identificiren, auf der andern aber ihn von ihm zu unterscheiden und in ein bestimmtes Verhältniss der Unterordnung zu ihm zu setzen, vereinigen sich in Origenes, um einander das Gleichgewicht zu halten, eigentlich aber nur dazu, um von diesem Ausgangspunkt aus nun erst in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderzugehen und sich gegenseitig auseinanderzusetzen. Diesem nächsten Ziel ging die weitere Entwicklung des Dogma in der Zeit nach Origenes mit raschen Schritten vollends entgegen.

Die Schüler und Nachfolger des Origenes, unter welchen besonders der Bischof Dionysius von Alexandrien als Repräsentant einer sehr gangbaren Vorstellungsweise sich auszeichnete, traten mehr oder minder auf diejenige Seite des origenianischen Lehrbegriffs, auf welcher das überwiegende Interesse in der Unterscheidung und Trennung des Sohns vom Vater lag. Wir kennen ihre Lehre aus den fragmentarischen Angaben der alten Schriftsteller nicht näher, da sie jedoch die hergebrachten, auf dem Emanationsbegriff beruhenden Vergleichungen wiederholten, den Sohn als ein

---

S. 302 mich tadelt, dass ich von einem Schwanken des Origenes in Betreff der Zeugung des Sohns rede, so scheint er mir die von ihm selbst angeführten Worte des Origenes nicht genug erwogen zu haben.

Geschöpf bezeichneten, und auch sonst den spätern orthodoxen Kirchenlehrern manchen Anstoss gaben, so ist sehr wahrscheinlich, dass sie gerade in dem Hauptpunkt, in dem Prädicat der Ewigkeit des Sohns, die Lehre des Origenes nicht aufrecht erhielten. Ausdrücklich soll der alexandrinische Dionysius gegen die Ewigkeit des Sohns sich erklärt haben und dem arianischen Lehrbegriff so nahe gekommen sein, dass auch er schon der Formel: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, sich bediente und eine Subordinationstheorie aufstellte, deren anstössigste Ausdrücke er nachher selbst zu mildern für gut fand, nachdem mehrere sabellianisch gesinnte libysche Bischöfe sich desshalb mit einer Beschwerde gegen ihren alexandrinischen Bischof an den römischen Bischof Dionysius gewandt hatten, welcher sodann in einem sowohl gegen den Sabellianismus als den Tritheismus gerichteten römischen Synodalschreiben[1]) in der Behauptung einer mit der Monarchie Gottes auf's innigste verknüpften göttlichen Trias zwar dem nicänischen Lehrbegriff am nächsten kam, aber auch nur unvermittelte Vorstellungen einander gegenüberstellte. Diesem schwankenden Zustand, in welchem immer wieder die eine Vorstellung gegen die andere reagirte, ohne selbst auch nur auf einen festeren Haltpunkt sich stützen zu können, machte erst der arianische Streit ein Ende.

Das Charakteristische und Epochemachende des Arianismus ist, dass in ihm zuerst die Differenz der noch immer so verschiedenen und nach allen Seiten sich so vielfach durchkreuzenden Vorstellungen in einem festen greifbaren Punkt aufgefasst und auf einen klar und bestimmt ausgesprochenen und festgehaltenen Gegensatz zurückgeführt wurde. Konnte man den Sohn in seiner vormenschlichen Existenz sich nicht persönlich verschieden vom Vater denken,

---

1) Mit Recht hat D. Kuhn a. a. O. S. 386 f. gezeigt, dass Dionysius in dem Fragment bei Athanasius de decr. syn. Nic. c. 26 nur scheinbar von drei verschiedenen Ansichten, der des Sabellius, der tritheistischen und der des Dionysius von Alexandrien spricht, dass es vielmehr nur zwei sind, gegen die er sich erklärt, indem die tritheistische keine andere ist, als die des alexandrinischen Dionysius, welchem der doppelte Vorwurf gemacht wird, dass er die Einheit Gottes in drei Gottheiten trenne, und vom Sohn sage, er sei ein Geschöpf und etwas erst Gewordenes. Vergl. Athanasius de sent. Dion. c. 13, wo auch nur von zwei Ansichten die Rede ist, gegen welche der römische Dionysius geschrieben habe, die sabellianische und die arianisch lautende.

wie er doch gedacht werden sollte, ohne ihn in das Verhältniss der Abhängigkeit und Unterordnung zu dem Vater zu setzen und ihn als ein weit geringeres Wesen zu betrachten, so musste nun doch auch genauer bestimmt werden, an welchem unterscheidenden Moment in letzter Beziehung dieses ganze Verhältniss des Vaters und des Sohns hängt. Sollte der Sohn, wenn auch entstanden, doch aus dem Wesen des Vaters gezeugt und wesentlich dasselbe sein, was der Vater ist, wie konnte man ihn gleichwohl wieder so tief unter den Vater stellen? Alle Bestimmungen, welche man über das Verhältniss des Vaters und Sohns aufstellte, blieben immer noch vag und schwankend, solange man sich nicht vor allem die Frage zu beantworten suchte, worin das Principielle und Absolute ihres Unterschieds bestehe. Wenn schon die alten Kirchenlehrer dem Arianismus vorzugsweise eine dialectische Richtung zuschrieben, indem sie es von ihrem Standpunkt aus freilich an den Arianern nur tadeln konnten, dass sie ihre Theorie hauptsächlich dialectisch zu begründen suchen und sich für diesen Zweck mit so grossem Interesse auf die Dialectik legen, so ist damit eben jenes methodische, scharf unterscheidende, die Bestimmtheit des Begriffs und die Consequenz des Denkens ins Auge fassende Verfahren gemeint, ohne welches der Arianismus die geschichtliche Bedeutung, die er hat, nie hätte erlangen können. Die Aufgabe, die sich der Arianismus schon in seinem Urheber, dem alexandrinischen Presbyter Arius, stellte, konnte also nur sein, das Verhältniss des Vaters und Sohns nun erst mit aller Schärfe darauf anzusehen, was es eigentlich sei, und worin das Principielle ihres Unterschieds bestehe. Was konnte man aber in dieser Beziehung zuletzt noch fixiren, wenn der Sohn sogar schon das Prädicat der Ewigkeit erhalten hatte, somit selbst der Begriff der Zeugung kein Hinderniss sein sollte, ihn in der unendlichen Dauer seines Seins für ein ebenso absolutes Wesen zu halten, wie den Vater? Allein wenn man auch noch sosehr den Sohn dem Vater gleichstellte und alle Momente des Unterschieds fallen liess, so blieb doch immer Eines zurück, was der Sohn auf keine Weise mit dem Vater theilen konnte, was ihn somit auf absolute Weise von dem Vater trennte, der Begriff der Ungezeugtheit. Diess ist der Punkt, von welchem der Arianismus ausging und von welchem aus er seine Sätze in strenger logischer Consequenz entwickelte. Ist der Vater allein ungezeugt, so ist die Ungezeugtheit

das absolute Wesen des Vaters selbst. Der Sohn, da er nicht ungezeugt, wie der Vater, sondern als Sohn nur gezeugt ist, kann daher nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sondern nur ein wesentlich Anderer sein, er ist somit auch nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, überhaupt nicht gezeugt, sondern nur geschaffen, und da es, wenn er nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, überhaupt nichts gibt, woraus er geschaffen sein könnte, so kann man von ihm nur sagen, dass er aus Nichts geschaffen ist. Wäre er aus dem Wesen des Vaters, somit wesentlich dasselbe, was der Vater ist, so wären ja, was sich selbst widerspricht, zwei gleich ungezeugte oder gleich absolute Wesen. Ist aber der Sohn aus Nichts geschaffen, also auch erst entstanden, so gibt es auch einen Anfang seines Seins, und man kann von ihm, wenn man auch diesen Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein so abstract als möglich auffasst, doch nur sagen, dass er einmal nicht war. Wäre er nicht entstanden, sondern ewig, so wäre er gleich ewig mit dem Vater, ewig ist aber der Vater doch nur, weil er ungezeugt ist. Durch diese beide für den Arianismus gleich charakteristische Sätze, dass der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων ist, und dass ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, ist der Sohn durch eine so grosse Kluft von dem Vater getrennt, dass er nur in die Classe der Geschöpfe gehören kann. Was ihn über sie stellt, ist nur, dass er, obgleich selbst Geschöpf, doch zugleich Schöpfer der Geschöpfe ist, und wenn auch entstanden, doch nicht in der Zeit entstanden ist, sondern vor der Zeit und die Zeit selbst erst durch ihn geworden ist. Nannte ihn Arius mit Rücksicht darauf Gott, Gott im vollen Sinne, so konnte doch dadurch der absolute Unterschied zwischen ihm und dem Vater auf keine Weise aufgehoben werden. Es ist also überhaupt der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen Arius das Verhältniss des Vaters und des Sohns stellte. Wie das Endliche und das Unendliche schlechthin einander entgegengesetzt sind, so kann zwischen dem Vater und dem Sohn nichts Vermittelndes sein, wesswegen Arius auch alle physischen Analogien und Emanationsvorstellungen sehr entschieden zurückwies. Haben Vater und Sohn dem Wesen nach nichts mit einander gemein, so kann das Princip des Daseins des Sohns nicht in das Wesen, sondern nur in den Willen des Vaters gesetzt werden. Der Sohn ist durch den blossen

Willen des Vaters, wie überhaupt alles, was ausser Gott ist, durch einen Act seines Willens geschaffen worden ist.

Gegen alle diese Bestimmungen konnten die Gegner der Lehre des Arius nichts einwenden, sie konnten sich zunächst nur daran halten, dass wenn zwischen dem Vater und dem Sohn derselbe Unterschied und Gegensatz sein soll, wie zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Sohn auch das nicht bleiben könne, was Arius ihm noch lassen wollte, um ihn über die Sphäre des Geschaffenen zu erheben. Sie konnten mit Recht fragen, ob es nicht ein Widerspruch sei, dass der Sohn, wenn er doch selbst nur Geschöpf ist, zugleich Schöpfer der Geschöpfe sein soll, und wenn er selbst erst entstanden und in seinem Ursprung durch die Kategorie der Zeit bedingt ist, als Schöpfer der Zeit über aller Zeit steht. Die Consequenz des arianischen Lehrbegriffs führte von selbst noch weiter, der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen musste noch strenger durchgeführt werden, und man konnte zuletzt nur bei einem Sohne stehen bleiben, welcher als ein schlechthin endliches Wesen keinen Anspruch auf ein göttliches Prädicat mehr zu machen hatte. Was war aber durch solche Einwendungen gewonnen, wenn man nicht dem die Gottheit des Sohns läugnenden Lehrbegriff der Arianer einen andern positiv begründeten entgegenstellen konnte? Sollte diess geschehen, so musste in der Argumentationsreihe der Arianer ein Punkt aufgezeigt werden, auf welchem man den Folgerungen, die sie aus ihrem Princip zogen, mit gutem Grunde begegnen konnte. Die Arianer nahmen, indem sie vom Begriffe der Ungezeugtheit aus argumentirten, Ungezeugtheit und Ewigkeit als gleichbedeutende Begriffe. Diese Identität der beiden Begriffe konnten ihre Gegner nicht zugeben, wenn sie nicht mit ihr alles fallen lassen wollten, was dem Sohn einen innern Anknüpfungspunkt im Wesen des Vaters gab. Musste ihm also, wofern er nicht durch die Consequenz der arianischen Argumente zum schlechthin Endlichen herabgezogen werden sollte, vor allem die Ewigkeit des Seins zugeschrieben werden, und konnte er doch als Sohn nur gezeugt nicht ungezeugt sein, so war diess nur möglich, wenn es zwischen dem Endlichen auf der einen und dem Unendlichen auf der andern Seite ein Mittleres gab, das beides zugleich war, sowohl endlicher als unendlicher Natur. Diess ist der Begriff der ewigen Zeugung des Sohns, wie sie die Gegner des Arius behaupteten. Als gezeugt hat der Sohn sein Da-

sein von einem Andern, und kann daher, wie Alles, was die Ursache seines Seins nicht in sich selbst hat, nur in die Kategorie des Endlichen gehören, sofern er aber von Ewigkeit gezeugt ist, soll die Abhängigkeit, Bedingtheit, Endlichkeit seines Wesens in der Ewigkeit seines Seins wieder aufgehoben werden. Während daher der Arianismus das Verhältniss des Vaters und Sohns durch den abstracten, sich gegenseitig ausschliessenden Gegensatz des Endlichen und Unendlichen bestimmt, ist dagegen nach der Lehre der Gegner der charakteristische Begriff der Persönlichkeit des Sohns gerade diess, dass in ihm Endliches und Unendliches zur Einheit verknüpft sind. Die Frage ist aber nur, ob diese Einheit, die als die Einheit des Endlichen und Unendlichen ein rein abstracter Begriff ist, auch eine vorstellbare, der concreten Wirklichkeit entsprechende ist. Wenn auch das durch den Begriff der ewigen Zeugung bestimmte Verhältniss des Vaters und Sohns ein so eigenthümliches sein sollte, dass die gewöhnlichen Kategorien des menschlichen Denkens nicht auf dasselbe passten, so musste es doch dem vorstellenden Bewusstsein irgendwie anschaulich und begreiflich gemacht werden können. Eben diess war jedoch der schwächste Punkt dieser Theorie. Alles, was die auf dieser Seite stehenden Kirchenlehrer zur Rechtfertigung derselben zu sagen wussten, war nur die bekannte, schon so oft gebrauchte Analogie des natürlichen Verhältnisses, in welchem Licht und Lichtstrahl zu einander stehen. So unzertrennlich der Lichtstrahl vom Licht ist, so wenig sollte auch der Vater je ohne den von ihm gezeugten Sohn gedacht werden können. Verhält sich aber der Sohn zum Vater nur wie der vom Licht ausgehende Lichtstrahl, wie steht es mit der persönlichen Subsistenz des Sohns, welche eine nicht minder wesentliche Bestimmung seines Begriffs ist? ist der Sohn auch nur ein Accidenz an der Substanz des Vaters, ein wesenloser Reflex? Sagte man, eben diess sei der Unterschied zwischen diesen natürlichen Verhältnissen und dem ihnen analogen Verhältniss des Vaters und Sohns, dass der Sohn in seiner Einheit mit dem Vater zugleich sein eigenes persönliches Dasein habe, so verlor man die Grundlage der Naturanschauung, von welcher man ausging, und die ganze Vorstellung hatte keinen Haltpunkt mehr. Entweder konnte man sich also den ewigen Zeugungsprocess Gottes nur nach der Analogie eines Naturprocesses denken, welcher das übersinnliche Wesen Gottes in das Sinnliche herabzuziehen schien, und

ner wieder dieselben Einwendungen gegen diese Vorstellung
rvorrief, oder man hatte einen völlig transcendenten inhalts-
ren Begriff.

Fassen wir die beiden Lehrbegriffe, welche hier einander ge-
ıüberstehen, unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes ihrer
sentlichen Bestimmungen auf, so fällt von selbst in die Augen,
dieselben Vorstellungen, deren Gegensatz mit verschiedenen
difificationen durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte
Dogma sich hindurchzieht, in ihnen nur in einer neuern schär-
ı Form einander gegenüber treten. Je mehr aber der Gegensatz
ı verschärft hatte, um so gewisser musste es auch zu einer end-
en Entscheidung kommen. Die antiarianische Lehrweise hatte
ss für sich, dass man nach dem bisherigen Gang der Entwick-
g sich immer am meisten zu derjenigen Vorstellung hinneigte,
lche die beiden für gleich wesentlich erachteten Bestimmungen,
Einheit des Sohns mit dem Vater und die persönliche Verschie-
ıheit von ihm, auf gleiche Weise festzuhalten suchte, so wenig
auch beide zur innern Einheit mit einander vermitteln konnte.
energischer aber der Arianismus auftrat, und je schärfer er mit
ıer analysirenden Dialektik auf klare und bestimmte Begriffe
ing, um so schwieriger musste es sein, eine so unbestimmte und
wenig in sich selbst begründete Vorstellung, wie die der Gegner
r, gegen ihn zu behaupten. Allein auf die Entscheidung des
eits hatten nun die Verhältnisse, durch welche überhaupt die
ristliche Kirche eine ganz andere Stellung in der Welt erhalten
tte, den grössten Einfluss. Wie die damalige politische Lage der
ıristen, als die Verfolgungen aufgehört hatten und das Christen-
ıum nun schon im Begriffe war, zur römischen Staatsreligion zu
erden, wesentlich dazu beigetragen hatte, dem arianischen Streit
ne weit grössere Ausdehnung und Bedeutung zu geben, als diess
ei einer der bisherigen Streitigkeiten der Fall war, so hing auch
e Entscheidung unter einem Kaiser, in welchem Christenthum und
ömerthum schon Eins geworden waren, mit dem römischen Staats-
teresse aufs innigste zusammen. Mit derselben Planmässigkeit,
it welcher Constantin überhaupt als Alleinherrscher es sich zur
ufgabe machte, die vorhandenen Missverhältnisse auszugleichen,
e Gegensätze zu versöhnen und eine neue Ordnung der Dinge zu
ünden, in welcher auch das Christenthum die ihm thatsächlich ge-

bührende Stelle einnehmen sollte, nahm er auch die arianische Sache in seine Hand, um auch in dieser Beziehung Ruhe und Ordnung und den allgemeinen Weltfrieden herzustellen. Die von ihm berufene nicänische Synode, welche als die erste ökumenische die ganze römische Welt, so weit sie christlich geworden war, repräsentirte, macht hauptsächlich dadurch Epoche, dass in ihr die Einheit des Christenthums mit dem römischen Staat und das doppelte Interesse, das diese Einheit sowohl für die christliche Kirche als den römischen Staat hatte, in einer grossartigen Erscheinung sich darstellte. Von welcher Bedeutung musste daher der auf einer solchen Synode gefasste Beschluss sein! Das Resultat der nicänischen Synode war, dass die arianische Lehre verworfen und der Glaube an den Sohn in der Formel ausgesprochen wurde, er sei gezeugt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit dem Vater. Der Begriff der Homousie war nun seitdem der stehende charakteristische Ausdruck für das von der Kirche festgesetzte Verhältniss des Sohns zum Vater. In ihm hatte der Entwicklungsgang des Dogma von der Gottheit Christi auf der Seite, auf welcher es von Anfang an die Tendenz hatte, den Sohn mit dem Vater so viel möglich zu identificiren, die Spitze erreicht, über welche er nicht hinausgehen konnte, wenn überhaupt noch ein Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn sein sollte. Es sollte mit dem Begriff der Homousie der entschiedenste Gegensatz gegen die arianische Trennung des Sohnes vom Vater ausgedrückt sein; fragen wir aber nach dem bestimmteren Sinn dieses Ausdrucks, so gibt uns ein so authentischer Interpret der Synode, wie Athanasius, welcher schon auf der Synode selbst einer der Hauptwortführer der antiarianischen Partei war, eine Erklärung, aus welcher nur zu sehen ist, wie wenig man mit ihm einen klaren und bestimmten Begriff zu verbinden wusste. An etwas Körperliches, sagt Athanasius, dürfe man auf keine Weise denken, man müsse von allem Sinnlichen absehen, und nur mit dem reinen Gedanken das eigenthümliche Verhältniss des Sohnes zum Vater, des Logos zu Gott, und die vollkommene Aehnlichkeit des Abglanzes mit dem Licht auffassen. Da hier nur von Unkörperlichem die Rede ist, so sei die Einheit der Natur und der Identität des Lichts nicht zu theilen. Durchaus nothwendig sei es, sich hier an das Bild des Lichts und des Lichtabglanzes zu hal-

ten. Wie der Abglanz in Beziehung auf die Sonne nichts Fremdes und Unähnliches sei, wie Licht und Abglanz eines und dasselbe seien, so dass man in dem Einen immer zugleich das Andere sehe, so könne auch in Hinsicht des Verhältnisses des Vaters und des Sohnes diese Einheit und physische Eigenthümlichkeit nur mit dem Ausdruck ὁμοούσιος bezeichnet werden. Diesen Sinn haben demnach die Väter der nicänischen Synode mit ihrer Formel ausdrücken wollen[1]). Gerade das also, woran man bei der Formel zunächst denken zu müssen scheint, das natürliche Verhältniss, in welchem zwei Substanzen durch Abstammung oder Emanation zu einander stehen, sollte unter ihr nicht verstanden werden, und doch sollte auf der andern Seite eben diese physische Analogie die nothwendige Anschauung sein, durch welche man sich allein eine Vorstellung dieses eigenthümlichen Verhältnisses machen könne. So viel hatte in jedem Falle die so nachdrückliche Protestation des Arius und seiner Anhänger gegen alles Emanatistische in der Idee Gottes bewirkt, dass man sich hauptsächlich nach dieser Seite hin vorsehen zu müssen glaubte, wesswegen auch auf der Synode selbst, auf welcher die vorgeschlagene Formel einen lebhaften Streit erregte, sie nur unter der ausdrücklichen Verwahrung durchgesetzt werden konnte, es solle durch sie keine körperliche Affection, keine Trennung, keine Absonderung aus dem Vater vom Sohn ausgesagt werden, indem ja die immaterielle, geistige, unkörperliche Natur alle körperlichen Affectionen ausschliesse, es solle durch sie nur diess ausgedrückt werden, der Sohn habe keine Aehnlichkeit mit den Geschöpfen, sondern sei einzig nur dem Vater, der ihn erzeugt habe, auf jede Weise ähnlich. Wie sollte er aber aus ihm erzeugt sein, wenn man über die Art und Weise der Erzeugung nichts zu sagen wusste? Man hatte somit, so positiv die Formel lautete, nur einen unbestimmten, inhaltsleeren, negativen Begriff, und so viele Mühe es kostete, die Annahme der Formel zu Stande zu bringen, so wäre auch diess nicht gelungen, wenn nicht die kaiserliche Auctorität dazwischen getreten wäre. Von einem solchen Motiv der Annahme wollen freilich Kirchenlehrer, wie Athanasius, nichts wissen, nach dem Berichte des Eusebius aber lässt sich die entscheidende persönliche Mitwirkung des Kaisers zu dem Endresultat der Synode nicht

1) Athanasius, de decr. syn. Nic. c. 20—25.

in Zweifel ziehen. Da der Kaiser selbst zuerst in einem andern Sinne sich erklärt hatte [1], so liegt die Vermuthung um so näher, dass er durch alexandrinischen Einfluss für die Formel ὁμοούσιος gestimmt worden ist. In einer Zeit, in welcher das hierarchische Interesse schon so mächtig geworden war, kann auch in dieser Sache das letzte leitende Motiv nicht anderswo gesucht werden. Man denke nur an den ersten Anfang des Streits zurück. Er lag darin, dass in Alexandrien, wo die Presbyter am längsten im Kampfe mit dem Episcopat ihre freiere Stellung behauptet hatten, ein Presbyter mit seinem Bischof über die Lehre von der Gottheit Christi sich entzweite. Wie hätte die Entscheidung anders fallen können, als nur so, dass der Bischof zuletzt den Sieg über den ihm widersprechenden Presbyter davon trug? Die weitere Geschichte des Dogma zeigt deutlich genug, in welchem engen Zusammenhang der Lehrbegriff, welcher nun als der katholische gilt, mit dem hierarchischen Interesse der Bischöfe stand.

Ein Dogma, welches so sehr, wie die Lehre von der Gottheit Christi in der vornicänischen Periode, der Hauptpunkt der ganzen theologischen Bewegung ist, ist mit Recht als der characteristische Ausdruck des dogmatischen Zeitbewusstseins überhaupt zu betrachten. Wie hätte gerade diese Lehre eine so überwiegende Bedeutung erhalten, und zuletzt in einer solchen Form, wie der Begriff der Homousie ist, sich abschliessen können, wenn nicht das ganze Bewusstsein der Zeit seine Richtung auf das Uebersinnliche, Metaphysische, Transcendente genommen hätte. Musste doch selbst in der Person Christi das Menschliche gegen das Göttliche so sehr zurücktreten, dass alles, was sich auf die menschliche Seite desselben bezog, im Grunde noch kein Gegenstand der dogmatischen Reflexion war. Sosehr aber das ganze Denken der Zeit in die Idee Gottes sich vertiefte und auf das rein Theologische gerichtet war, sosehr verlor es sich doch nur in abstracte, inhaltsleere Bestimmungen, und bei allem Bestreben, die Idee Gottes durch die Bestimmung der trinitarischen Verhältnisse auf einen bestimmten dogmatischen Begriff zu bringen, hatte gleichwohl die Lehre von Gott keinen solchen Inhalt, dass sie einen sehr bestimmenden Einfluss auf die übrigen

---

1) Man vergl. das Schreiben Constantins an Alexander und Arius bei Eusebius, Vita Const. 2, 69.

Lehren des christlichen Glaubens haben konnte. Es ist überhaupt charakteristisch für die erste Periode, dass die verschiedenen Elemente, welche den Inhalt des christlich religiösen Bewusstseins ausmachen, noch so äusserlich und unvermittelt neben einander stehen. Als Origenes in seinem Werke περὶ ἀρχῶν den ersten Versuch einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens machte, fasste er den wesentlichen Inhalt desselben in die drei Hauptkategorien, Gott, Welt und Freiheit, zusammen, und stellte jedes dieser drei Principien den beiden andern so selbstständig zur Seite, dass jeder dieser drei Theile des Ganzen zugleich das Ganze selbst, nur unter einem andern Gesichtspunkt war. Man halte diess jedoch nicht blos für eine Eigenthümlichkeit des Origenes, es ist vielmehr ganz dem Standpunkt gemäss, auf welchem damals überhaupt das Dogma sich noch befand. Gott, die Welt, als das Endliche, und der Mensch, als das vernünftige Subject, stehen noch so selbstständig einander gegenüber, dass das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott, oder Gottes und der Welt, wie diess ja auch in dem System des Origenes ist, in der Idee Gottes auf der einen, und der Idee der Freiheit auf der andern Seite, im Grunde aus einem rein dualistischen Gesichtspunkt aufgefasst wird, und alles, was in dem späteren kirchlichen System in der Lehre vom Gottmenschen, und von allem demjenigen, wodurch das Heil für den Menschen erst vermittelt werden muss, den specifisch christlichen Inhalt ausmacht, noch so gut wie keine Stelle findet. Wie den Kirchenlehrern dieser Periode der eigentliche Begriff der Gnade und der Gnadenwirkungen im spätern kirchlichen Sinne noch fremd ist, und dagegen bei ihnen nur von der Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes die Rede ist, oder von einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung überhaupt, so wird in Ansehung des Menschen das grösste Gewicht auf die Willensfreiheit gelegt. Bei Keinem der bedeutenderen Kirchenlehrer fehlt die ausdrückliche Anerkennung der Wahrheit, dass, wenn der Mensch nicht frei, und als ein freies, sich selbst bestimmendes Subject der eigene zurechnungsfähige Urheber aller seiner Handlungen wäre, der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters, und ebendamit auch alles aufgehoben wäre, was dem Christenthum den Charakter einer vom Heidenthum verschiedenen sittlichen Religion gibt. In die Freiheit des Menschen ist daher alles gestellt, was ihm seinen sittlich religiösen Werth vor Gott

gibt, und es kann somit auch der die Erlangung des christlichen Heils bedingende Glaube, der Natur der Sache nach, nur ein praktisches Verhalten, die thätige Befolgung der göttlichen Gebote sein. Um diesen Begriff der Freiheit, welcher von selbst alles ausschliesst, was ihn in dem Gegensatz der Sünde und der Gnade nach der einen oder andern Seite hin beschränken könnte, und insbesondere auch in der Natur des Menschen nichts voraussetzen lässt, was den Begriff der Sünde mit dem der Natur identificirte, obgleich schon Tertullian zu dieser Identificirung sich hinneigte, in seinem vollen Sinne festzuhalten, wurde er nicht nur gegen die heidnische Ansicht von einem blinden Fatum und Zufall und die gnostische Lehre von einer astrologischen Schicksalsbestimmung sicher gestellt, sondern man suchte auch schon die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche aus dem Vorherwissen Gottes, oder dem Glauben an die Weissagungen, oder aus deterministisch lautenden Schriftstellen für die Idee der menschlichen Freiheit zu entstehen schienen. Ja, so wenig konnte man sich das Verhältniss des Menschen zu Gott anders als durch die sittliche Freiheit vermittelt denken, dass derjenige Kirchenlehrer, welcher zuerst eine eigene Theorie über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi aufstellte, Origenes, das Band der gottmenschlichen Einheit nur in die Freiheit setzen zu können glaubte. Nach der bekannten platonischen Trichotomie, welcher auch Origenes folgte, ist die Seele als das Mittlere zwischen Geist und Leib, das Princip des nach beiden Seiten hin mit gleicher Freiheit sich entscheidenden Willens. Was nun bei allen andern Seelen, welche als von Gott geschaffene vernünftige Wesen durch ihren Abfall von Gott aus der höhern Welt herabgekommen und als abgekühlte Geister dadurch erst Seelen geworden sind, nur relativ in höherem oder geringerem Grade stattfindet, ist bei der Seele Jesu auf absolute Weise. Denn nur sie ist durch die ungetheilte Richtung ihres Willens und die nie erlöschende Glut ihrer Liebe von Anfang an so unzertrennlich mit dem göttlichen Logos verbunden, dass sie ganz in das Wesen desselben übergegangen ist, dass beide nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind, und was zuerst nur freie Selbstbestimmung des Willens war, zur Natur geworden ist, wesswegen schon Origenes dieses Durchdrungensein des Menschlichen vom Göttlichen in der Person Christi durch das nachher so oft gebrauchte Bild eines vom Feuer durchglühten

Eisens veranschaulichte. Dasselbe zum Begriff vernünftiger Wesen gehörende Princip der sittlichen Willensfreiheit, das für die Anthropologie und Christologie so grosse Bedeutung hatte, erstreckte sich auch auf die Angelologie und Dämonologie. Nur in der Freiheit des Willens und in der Möglichkeit, sie sowohl zum Bösen als zum Guten zu gebrauchen, hat es seinen Grund, dass es in der höhern Region zwischen Gott und dem Menschen nicht blos Engel, sondern auch Dämonen gibt, und der Antagonismus dieser beiden Reiche liess auch das Gebiet der christlichen Offenbarung in dem Tode Christi, als einem Kampf gegen den Teufel, und in den Kämpfen der christlichen Märtyrer, die nach einem solchen Vorgang die Angriffe der Dämonen immer wieder siegreich zurückschlagen, unter dem Gesichtspunkt einer dualistischen Weltanschauung erscheinen. Wie die Angelologie und Dämonologie auf der einen und die Eschatologie auf der andern Seite nicht blos der in das Uebersinnliche hinüberschweifenden Phantasie, sondern auch dem Einfluss heidnischer und jüdischer Vorstellungen einen sehr weiten Spielraum eröffnete, und in solchen Elementen auch in der Folge das Christenthum den mit dem Heidenthum und Judenthum gemeinsamen Boden seines Ursprungs nicht vergessen liess, so bildete sich dagegen schon damals eine Lehre, in welcher nicht blos, wie in der Trinitätslehre, die Eigenthümlichkeit des christlichen Dogma, sondern auch der Charakter des zur Kirche sich gestaltenden Christenthums sehr specifisch sich ausdrückte, eben die Lehre von der Kirche selbst. Das Dogma von der allein seligmachenden Kirche wurde schon damals begründet und von Cyprian in dem Satze ausgesprochen, dass wer die Kirche nicht zur Mutter habe, auch Gott nicht zum Vater haben könne [1]. Nachdem einmal nicht nur die Idee der katholischen Kirche sich soweit realisirt hatte, dass, wer nicht zu ihrer Tradition sich bekannte, auch nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören konnte, sondern auch in der Lehre von der Gottheit Christi

1) Cyprian de unitate ecclesiae c. 5: Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadet. Dieselbe Lehre enthält auch schon der Hirte, wenn er die Kirche unter dem Bilde eines Thurmbaues darstellt, für welchen nur die von ihm beschriebenen Steine verwendet werden können. Vis. 3. Er hat von der Kirche die hohe Idee, dass sie omnium prima creata ist, et propter illam mundus factus est. Vis. 2, 4.

dem katholischen Dogma sein bestimmter Inhalt schon gegeben war, war jener Lehrsatz nur die Consequenz dieser Prämissen. Schon im Streite mit den Montanisten und Novatianern, durch welche die Lehre von der Kirche zuerst in Bewegung kam, musste man sich jedoch des Widerstreits bewusst werden, in welchen die der Kirche beigelegten Prädicate, als Antinomien, mit einander kamen, wenn die Eine apostolische Kirche nicht blos die katholische, sondern auch die heilige sein sollte. In der Anschauung, welche die Montanisten und Novatianer von dem Wesen der Kirche hatten, stand das Prädicat der Heiligkeit so hoch, dass die Kirche, als die Kirche des Geistes, nur aus *spiritales*, im Unterschied von den *psychici*, bestehen sollte, wesswegen sie alle, die durch notorische Vergehen es unmöglich gemacht hatten, ihre Gemeinschaft mit der Kirche mit dem Prädicat ihrer Heiligkeit zu vereinigen, von ihr ausgeschlossen wissen wollten [1]. Sie mussten daher auf dieselbe Weise den Begriff der Katholicität dem der Heiligkeit unterordnen, wie die katholischen Christen, um der Katholicität der Kirche nichts zu vergeben, als *psychici* den Begriff ihrer Heiligkeit beschränken mussten und das Kriterium der Gemeinschaft mit der Kirche nur in die Uebereinstimmung in der Lehre und Tradition setzen konnten. Was der Gemeinschaft mit der Kirche als einer heiligen unwürdig macht, sind die bestimmten Arten von Sünden, welche die Montanisten als Todsünden betrachteten. Was aber durch Sünden verloren geht, kann durch Sündenvergebung wieder gewonnen werden. Daher hängt mit der Lehre von der Kirche die Frage nach der Möglichkeit und dem Recht der Sündenvergebung zusammen. Die Montanisten gaben die Möglichkeit der Sündenvergebung zu, auch läugneten sie nicht schlechthin das Recht der Kirche, die durch eine Todsünde Gefallenen unter Zusicherung der Sündenvergebung in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufzunehmen, indem sie aber behaupteten [2], die Absolution könne in keinem Fall durch den Clerus, die Bischöfe der

---

1) In diesem Sinn nannten sich die Novatianer die Reinen, die Καθαρούς, somit Katharer in der hier zuerst vorkommenden speciellen Bedeutung dieses Worts. Eusebius sagt K.G. 6, 43 von dem römischen Presbyter Novatus, demselben, dessen römischer Name sonst Novatian heisst, dass er, als Stifter der Novatianer, ἰδίας αἱρέσεως τῶν κατὰ λογισμοῦ φυσίωσιν Καθαροὺς ἑαυτοὺς ἀποφηνάντων ἀρχηγὸς καθίσταται.

2) Vergl. oben S. 290 f.

katholischen Kirche, sondern nur durch die Propheten, als die den Aposteln gleich stehenden Organe des Geistes, ertheilt werden, betrachteten sie ebendamit die Sündenvergebung nicht als einen Act der Kirche, sondern als einen unmittelbaren Act Gottes. Sie verweigerten daher dem reuigen Sünder die kirchliche Absolution, liessen ihm aber die Aussicht auf die Gnade Gottes offen, forderten ihn zur Reue und Busse auf, und machten ihn zum Gegenstand ihrer Fürbitte, stellten aber den Erfolg der Barmherzigkeit Gottes anheim. Es war diess schon, wie mit Recht bemerkt worden ist [1], eine Unterscheidung des Verhältnisses des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniss zu Gott, welche die Voraussetzung in sich schloss, dass das Heil auch ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft erlangt werden könne, und die Ausschliesslichkeit der Kirche, sogar der Begriff der sichtbaren Kirche selbst war dadurch, wenn auch nicht mit folgerichtigem Bewusstsein, doch im Princip aufgegeben. Nur Gott kann also Sünden vergeben, die Propheten haben zwar die Machtvollkommenheit der Sündenvergebung, aber sie machen von ihr keinen Gebrauch, und zwar aus dem Grunde, damit nicht nach den vergebenen Sünden noch mehr Sünden begangen werden [2]. Es schwebte ihnen demnach die Besorgniss vor Augen, welche die Praxis der katholischen Kirche in der Folge klar genug bestätigt hat, dass die Sündenvergebung selbst ein Mittel der Beförderung der Sünde werden könne. Um diese Gefahr von vorn herein abzuschneiden, wollten sie überhaupt keine Sündenvergebung ertheilen, weil das auch nur einmal Geschehene ebenso gut auch immer wieder geschehen kann. Da die Sündenvergebung in jedem Falle durch Reue und Busse bedingt ist, so handelte es sich auch in Ansehung der Busse um dieselbe, überhaupt zur Lehre von der Kirche gehörende Frage, und die Möglichkeit einer zweiten Busse nach der ersten, durch welche die Sündenvergebung in der Taufe selbst bedingt ist, war gleichfalls ein Hauptmoment des Streits zwischen der katholischen Kirche auf der einen und den Montanisten und Novatianern auf der andern Seite. Eine einmalige Busse wenigstens, nach der ersten in der Taufe, wurde nicht nur von dem Hirten des Hermas [3], son-

1) Vergl. Schwegler, Mont. S. 232.

2) Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant, sagt ein montanistischer Prophet, dessen Ausspruch Tert. de pud. c. 21 anführt.

3) Mand. 4, 1. Vergl. jedoch oben S. 294.

dern selbst auch von Tertullian [1] in seiner früheren Periode als äusserstes Maass der göttlichen Nachsicht noch zugegeben, als Montanist aber erklärte er die Busse nach der Taufe schlechthin für vergeblich und fruchtlos. Es ist diess der schon früher erörterte Wendepunkt des Streits der katholischen Kirche mit den Montanisten. Cyprian hielt solchen Gegnern den Widerspruch entgegen, dass sie zur Busse ermuntern und doch das Heilmittel der Busse verweigern [2]. Die Novatianer stimmten hierin ganz mit den Montanisten überein, und noch auf der Synode zu Nicäa vertheidigte der novatianische Bischof Akesius die montanistischen Grundsätze über Busse und Absolution [3].

1) De poenit. c. 7.
2) Epist. 55.
3) Sokrates H.E. 1, 10.

Fünfter Abschnitt.

Das Christenthum als weltherrschende Macht, in seinem Verhältniss zur heidnischen Welt und zum römischen Staat.

Das Christenthum entwickelt und realisirt, wenn wir es nach den verschiedenen Seiten seiner geschichtlichen Erscheinung betrachten, die absolute Idee, die sein wesentlicher Inhalt ist, in immer grösserem Umfang. Es konnte sich nicht als Heilsprincip geltend machen, ohne durch die Allgemeinheit des Heils, dessen Princip es ist, die particularistische Schranke, die ihm das Judenthum entgegen setzen wollte, aufzuheben; es konnte ferner als reale geschichtliche Erscheinung nicht festen Fuss in der Welt fassen, ohne in der Idee einer katholischen Kirche nach zwei Seiten hin alles abzuschneiden, was seine geschichtliche Entwicklung auf gleiche Weise hätte unmöglich machen müssen, wenn es entweder in einem gnostischen Christus seinen specifischen Inhalt in die Idee eines allgemeinen Weltprocesses verflüchtigt und sich selbst in die Allgemeinheit einer speculativen Weltanschauung aufgelöst hätte, oder in einem montanistischen Christus nur dazu in die Welt gekommen wäre, um alsbald in einer alle Geschichte abbrechenden Endkatastrophe sich selbst den Boden seiner geschichtlichen Existenz hinwegzunehmen; es konnte sodann auch des Inhalts seines Dogma, als der der katholischen Kirche immanenten absoluten Wahrheit, sich nicht bewusst werden, ohne in seinem Begriff der Homousie, in der Idee eines mit Gott wesentlich identischen Christus, sich selbst als die höchste absolute Offenbarung Gottes darzustellen. Aber auch damit hatte das Christenthum die Sphäre noch nicht durchlaufen, in welcher es die absolute Idee seines Wesens verwirklichen musste. Ist es in allen

diesen Beziehungen, von welchen bisher die Rede war, ein innerer, innerhalb des christlichen Kreises selbst sich herausstellender Gegensatz, welcher erst aufgehoben werden musste, so ist nun auch noch seine äussere, der nichtchristlichen Welt zugekehrte Seite in's Auge zu fassen. Schon die Idee der katholischen Kirche, sofern sie zu ihrem geschichtlichen Dasein in der Welt sich verwirklichen soll, schliesst die Voraussetzung einer auch äusserlich über alles übergreifenden, jeden feindlichen Gegensatz überwindenden Macht in sich. Ist das Christenthum die allgemeine, die absolute Religion, so muss sie auch die zur allgemeinen Herrschaft gelangende Weltreligion sein. Das Christenthum und das römische Reich konnten in der Welt nicht zusammen sein, ohne früher oder später zur Einheit zusammenzugehen. Man betrachtet es als den augenscheinlichsten Beweis der Göttlichkeit des Christenthums, dass dieses Ziel schon in so kurzer Zeit durch den glänzendsten Sieg errungen worden ist, aber noch weit wichtiger ist, den Weg, auf welchem dieses Ziel erreicht wurde, von dem ersten Ausgangspunkt aus, an welchen man sich stellen muss, durch alle seine Wendungen so zu verfolgen, dass man sich auch des innern Zusammenhangs dieser so grossen weltgeschichtlichen Veränderung bewusst wird. Zur herrschenden Religion des römischen Reichs konnte das Christenthum nicht werden, ohne dass diese seine Weltherrschaft nur die äussere Erscheinung seiner innern, im Bewusstsein der Zeit gewonnenen Macht war. Daher sind überhaupt an dem hier weiter vorliegenden Gegenstand der geschichtlichen Darstellung zwei Seiten zu unterscheiden: es fragt sich vor allem, wie jener Umschwung des ganzen Zeitbewusstseins in der dem Christenthum gegenüberstehenden heidnischen Welt erfolgte, und sodann, wie dem innern Verlauf dieses geistigen Processes die äussere Stellung des Christenthums zu dem römischen Staat mehr und mehr entsprach.

I. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner innern Seite.

Geht man auf den ersten Anfangspunkt dieses weltgeschichtlichen Entwicklungsprocesses zurück, so steht in dem Christenthum auf der einen und in dem römischen Reich auf der andern Seite das Kleinste dem Grössten gegenüber. Aber dieses Kleinste trägt nicht

blos an sich den Keim der Weltherrschaft in sich, es spricht sich auch in ihm schon von Anfang an und auf jedem Punkte seiner Entwicklung das Bewusstsein seiner die Welt überwindenden Macht aus. Das schon in den Worten Jesu an die Jünger: »dass sie das Salz der Erde seien,« ausgesprochene Weltbewusstsein ist, als allgemeiner Charakter des Christenthums, der leitende Gedanke, welcher von Anfang an, schon zu einer Zeit, in welcher die äussere Lage der Christen nur den grössten Contrast mit ihrem Weltbewusstsein bilden konnte, sie beseelte, und wenn auch auf verschiedene Weise, doch immer wieder sehr charakteristisch in ihnen sich kund gab. Sie sind es sich mehr oder minder klar bewusst, dass sie die Seele der Welt sind, der alles zusammenhaltende substanzielle Mittelpunkt, die Angel, um welche sich die Weltgeschichte bewegt, diejenigen, die allein eine Zukunft für sich haben. Wenn Melito, der Bischof von Sardes, in seiner unter Marc-Aurel um das Jahr 170 geschriebenen Apologie den Kaiser und die Römer daran erinnerte, dass die Erscheinung des Christenthums in der Welt gleichzeitig sei mit der Epoche machenden Regierung des Kaisers Augustus, in welcher das römische Reich den höchsten Punkt seiner Blüthe erreicht habe, dass beide seitdem nur zu ihrem gegenseitigen Wohl in der Welt zusammengewesen seien [1]), so konnte er von seinem Standpunkt aus das dem römischen Reich seit Augustus zu Theil gewordene Glück nur dem Christenthum zuschreiben, als einer neuen in ihm der Welt eröffneten Quelle des Heils. Schon damals schien also den Christen alles die Wohlfahrt des römischen Reichs wesentlich

---

1) Eusebius K.G. 4, 26. Melito sagt in der Hauptstelle dieses Fragments: Ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία (das Christenthum, wie es auch sonst von den Apologeten so genannt wird, vergl. Tatian Or. c. Gr. c. 35) πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσι κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχὴν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθὸν, ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος, οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδὸς, φυλάσσιων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν, ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν. Καὶ τοῦτο μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς. Wie treffend und sinnvoll wird hier das Christenthum in seinem Verhältniss zum römischen Staat seit August die σύντροφος τῆς βασιλείας φιλοσοφία genannt! Christenthum und Kaiserthum sind somit gleichsam ein geschwisterlich verbundenes Paar.

Bedingende nur in dem Christenthum zu liegen, und es konnte somit auch aus diesem Zusammensein beider nur die Folgerung gezogen werden, dass das Heil der Welt in dem Grade um so sicherer begründet sei, in welchem das beide zur Einheit verbindende Band um so fester geknüpft würde. Dasselbe den Christen inwohnende Weltbewusstsein drückte sich in der Weltanschauung des noch nicht montanistischen Tertullian in dem Gedanken aus, nur die Christen seien es, die durch ihr Gebet den Untergang der Welt noch aufhalten und ebendamit das römische Reich aufrecht erhalten, nur um ihrer willen zögere Gott mit der allgemeinen Auflösung [1]. Lebhafter ist von eben diesem Bewusstsein unter den ältern Kirchenlehrern keiner durchdrungen, und keiner hat es schöner und energischer ausgesprochen, als der unbekannte Verfasser der *Epistola ad Diognetum*, welcher, nachdem er das eigenthümliche, räthselhafte, mit ihrer ganzen Umgebung so vielfach contrastirende Wesen der Christen in scharfen Gegensätzen geschildert hat, seine Charakteristik in dem Satze zusammenfasst: die Christen seien mit Einem Worte das in der Welt, was die Seele im Leibe sei. »Verbreitet sei die Seele durch alle Glieder des Leibes, ebenso auch die Christen durch die Städte der Welt. Die Seele wohne im Leibe, sei aber nicht aus dem Leibe, die Christen wohnen in der Welt, seien aber nicht aus der Welt. Unsichtbar halte die Seele in dem sichtbaren

1) Apolog. c. 32: Est et alia major necessitas nobis orandi pro Imperatoribus, etiam pro omni statu imperii, rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam seculi, acerbitates horrendas comminantem, Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus. C. 39: Oramus — pro statu seculi, pro rerum quiete, pro mora finis. (Den montanistischen Gegensatz zu dieser Bitte s. oben S. 237 f.) Vergl. Justin Apol. 2, 7: Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ Θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως κατελθὸν, ἀνέδην πάντα διέκρινεν. Die Christen sind es sich bewusst, das welterhaltende Princip zu sein. Von ihnen hängt also alles in der Welt ab, und auch was ihr Heiden gegen die Christen thut, ist dadurch bedingt, dass Gott um der Christen willen die Welt noch nicht zu Grunde gehen lassen will. Denn wenn die Christen nicht wären, wäre es euch nicht einmal möglich, diess zu thun, und dazu von den schlechten Dämonen angetrieben zu werden.

Leibe Wache, die Christen sehe man in der Welt sich befinden, unsichtbar aber bleibe ihre Frömmigkeit. Das Fleisch hasse die Seele und streite mit ihr, ohne von ihr Unrecht zu leiden, weil sie seinen Lüsten zu folgen hindere, so hasse auch die Christen die Welt mit Unrecht, weil sie ihren Lüsten sich widersetzen, die Seele liebe das sie hassende Fleisch und die Glieder, und die Christen lieben ihre Hasser, die Seele sei in dem Leibe eingeschlossen, halte aber den Leib zusammen, und die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängniss gehalten, halten aber selbst die Welt zusammen. Unsterblich wohne die Seele in dem sterblichen Leib, und die Christen wohnen im Vergänglichen, erwarten aber die Unvergänglichkeit im Himmel. Das sei die Stellung, welche Gott den Christen in der Welt gegeben habe und die niemand ihnen verweigern dürfe.« Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen.

Ehe es aber dazu kam, wie vieles lag noch dazwischen, welcher Widerwille, welcher Abscheu, welcher feindliche Hass gegen das Christenthum und seine Anhänger war noch in den Gemüthern der heidnischen Welt zu überwinden! Wie den Christen das gesammte Heidenthum als das Reich der Dämonen galt, die durch Betrug und Arglist mit allen Künsten der Täuschung die Menschen verführten, um von ihnen als Götter verehrt zu werden, die ebendesswegen die heftigsten, trotz aller Niederlagen nie ruhenden Feinde der Christen sind, weil ihnen nichts mehr verhasst ist, als alles, was die Augen der Menschen dem Lichte der Wahrheit öffnet, und die Blendwerke zerstört, die sie ihnen vorspiegeln, so sehen dagegen die Heiden in den Christen ein kaum des Namens der Menschheit würdiges, menschenfeindliches [1]) Geschlecht, und im Christenthum selbst alles eher, als etwas, was auch nur entfernt auf den Namen einer Religion Anspruch machen könnte. Alles Irreligiöse und Unsittliche, das nur immer dem Christenthum schuldgegeben werden konnte, begriffen die drei, wie wir aus den Schriften der Apologeten sehen [2]), allgemein gangbaren Beschuldigungen der ἀθεότης, der Θυέστεια

1) Tert. Apol. c. 37: hostes maluistis vocare generis humani (Christianos).

2) Vergl. Justin Apol. 1, 26. Dial. c. Tr. c. 10. Tatian Or. c. Gr. c. 25. Athenagoras Leg. c. 31. Tert. Apol. c. 7. Min. Felix Oct. c. 9. Origenes c. Cels. 6, 27. 40.

δεῖπνα und der Οἰδιπόδειοι μίξεις in sich. Dass die Christen den Heiden als Atheisten (als ἄθεοι, wie sie so oft genannt wurden) erschienen, ist sehr natürlich, da sie nicht nur die heidnischen Götter nicht anerkannten, sondern auch so wenig ein Zeichen eines eigenen religiösen Cultus bei sich wahrnehmen liessen; dass sie aber auch Handlungen so gräuelhafter Art unter sich begehen sollten, wie sie nur alte Mythen aus einer aller Civilisation und Humanität noch so fern liegenden Zeit meldeten, zeugt von einem mehr als gewöhnlichen Hass. Aus welcher Quelle auch solche Beschuldigungen geflossen sein mögen[1]), sobald sie einmal als Volksgerücht in Umlauf

1) Die von den altgriechischen Mythen entlehnten Ausdrücke hindern nicht, Juden für die Haupturheber zu halten. Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae? sagt Tertullian ad nat. 1, 14. Analog sind die Lügen und Verläumdungen des Talmud. Vergl. unten S. 385. Die nächste Veranlassung lag ohne Zweifel in der Sitte der ältesten Christen, zum Andenken an die Nacht, in welcher der Herr verrathen worden war und noch die Eucharistie mit den Jüngern gefeiert hatte (1 Cor. 11, 23), sich bei Nacht zu versammeln und die Haupthandlung mit den Ausdrücken Fleisch und Blut zu bezeichnen. Der Hauptvorwurf war daher die ἀνθρωποφαγία und Tatian beschränkt sich Or. c. 25 darauf, nur dagegen zu protestiren. Aber schon Justin Apol. 1, 26 wusste, dass den Christen nicht blos ἀνθρωπείων σάρκων βοραὶ, sondern auch eine λυχνίας ἀνατροπὴ und ἀνέδην μίξεις, wovon der Reihe nach das eine auf das andere folgen sollte, Dial. c. 10, schuldgegeben werde. Bei Tertullian sehen wir diess sodann zu einer Scene ausgemalt, die vollends alles Gräuelhafte in sich vereinigt, das die Volksphantasie gegen eine solche Secte erhitzen konnte. Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde, et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, libidinum impiarum in verecundiam procurent. Apol. c. 7. Vergl. ad nat. 1, 7: Infans — qui immoletur et panis aliquantum, qui in sanguine infringatur: praeterea candelabra, quae canes annexi deturbent, et offulae, quae eosdem canes. Noch ausführlicher lässt Minucius Felix Oct. c. 9 seinen Heiden Cäcilius die detestanda fabula erzählen, deren Handlung ganz besonders für die initiandi tirunculi bestimmt ist. Dieselbe Fabel begegnet uns in der Folge bei den Manichäern des Mittelalters und zwar in der Form, dass das Kind eben die Frucht des auf dieselbe Weise geschilderten concubitus und die Asche seines nach acht Tagen verbrannten Leibs die dämonische Kraft hat, den, der auch nur ein wenig von ihr gekostet hatte, auf immer bei der Secte festzuhalten. Dabei spielt auch der Teufel mit den Dämonen seine Rolle. Auf diese Manichäer war die Sage von den aus Vorderasien nach Thracien gekommenen Euchiten übergegangen, von welchen Mich. Psellus um die Mitte des 11. Jahrhunderts (De operatione daemonum, ed. Boissonade. Norimb. 1838. S. 8) dieselbe Geschichte von der nächtlichen Lichterauslöschung und incesten Geschlechts-

gekommen waren, wurden sie nicht nur in fabelhaften Erzählungen weiter ausgesponnen, sondern auch bei dem allgemeinen Vorurtheil um so williger geglaubt, je mehr sie durch so Vieles, was die Christen von Juden und Heiden unterschied, und bei der weitern Verbreitung des Christenthums um so mehr in die Augen fiel, wie namentlich die Sitte ihrer nächtlichen Versammlungen, die dabei gewöhnlichen Mahle, ihre innige, den Verdacht einer geheimen Verbindung erweckende Verbrüderung, ihr menschenscheues, dem öffentlichen Leben sich entziehendes Benehmen, und durch so manches Andere dieser Art bestätigt zu werden schienen. Diess war sodann jene durch ihre *flagitia* berüchtigte *exitiabilis superstitio*, wie Tacitus das Christenthum um so bezeichnender nennt, je mehr uns sein Urtheil über dasselbe als der Ausdruck der ächt römischen Ansicht seiner Zeit gelten muss. Um sie richtig zu verstehen und es überhaupt zu begreifen, wie nicht blos die grosse Masse, sondern selbst die Gebildetsten ein solches Urtheil fällen konnten, darf man nicht unbeachtet lassen, was bei Tacitus sich nicht verkennen lässt, dass man in dem aus Judäa (der *origo hujus mali*) entstandenen Christenthum selbst nur ein Erzeugniss des Judenthums sah, das, nur in gesteigertem Maasse, alles an sich hatte, was schon im Judenthum die volle nationale Antipathie des Römers erweckte [1]. Wie Tacitus den, den Vorstellungen, Sitten und Gebräuchen aller andern Völker so sehr widerstreitenden Charakter der Juden, alles, was sie zu dem in seiner Art so einzigen Volk machte, nur aus dem feindlichen Hasse erklären konnte, welcher sie von Anfang an gegen alle Andern erfüllte und das eigentliche Princip ihrer Nationalität war, so war es nun vollends bei den Christen das *odium generis*

---

vermischung, der Tödtung und Verbrennung der daraus entstandenen Kinder und der magischen Wirkung ihrer mit ihrem Blute vermischten Asche erzählt. Zwischen dieser Form der Fabel, auf welche altorientalische Ideen von den Dämonen und ihren Werken der Finsterniss eingewirkt haben (vergl. das manichäische Religionssystem S. 134 f.), und jener alten einfachen ist Tertullians sacramentum infanticidii das Mittelglied, — woher stammt aber dieses selbst?

1) Die beiden Schilderungen, welche Tacitus Hist. 5, 2 f. von den Juden, und Ann. 15, 44 von den Christen gibt, ergänzen sich gegenseitig, er hat bei den Einen immer auch schon die Andern vor Augen. Den ganzen Eindruck, welchen das Judenthum auf ihn machte, hat er sehr emphatisch in den Worten ausgesprochen: Judaeorum mos absurdus sordidusque.

humani, was sie charakterisirte und sie aus dem ganzen Umfang der civilisirten und cultivirten Welt schlechthin ausschliessen zu müssen schien. In der That, wenn wir Männer von der Bildung und Denkweise eines Tacitus als die ächten Repräsentanten des Römerthums jener Zeit betrachten, so kann es nichts Unverträglicheres, nichts Schrofferes und Abstossenderes, keinen grösseren Gegensatz geben, als das Verhältniss zwischen dem Christenthum und dem römischen Reich damals noch war, und es lässt sich kaum denken, wie der Glaube einer Secte, welche in allen Schichten der Gesellschaft, von der untersten bis zur höchsten, die öffentliche Meinung so sehr gegen sich hatten, über diese so grosse Kluft je hinwegkommen konnte. Allein es hinderte diess das Christenthum keineswegs, die Grenzen seines anfangs noch so engen Gebiets immer weiter auszudehnen. Der Vorwurf, der ihm noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von seinen Gegnern gemacht wurde [1]), dass es seine Anhänger weder in der grossen Masse des Volkes, noch in der Classe der Gebildeten finde, sondern nur unter solchen, die dem gemeinen bürgerlichen Stande angehören, unter Handwerkern und Leuten, die am liebsten für sich seien und sich vor der Oeffentlichkeit scheuen, gibt uns das beste Bild seiner im Stillen die Gemüther an sich ziehenden und sich allmählig immer weiter erstreckenden Wirksamkeit. Es waren solche, welche in der öden Leere, die der entschwundene Glaube an die alten Götter in ihrem religiösen Bewusstsein zurückgelassen hatte, das Bedürfniss empfanden, ihm einen neuen geistigen Inhalt zu geben, solche, welche die stille, in sich gekehrte Religiosität der Christen, ihr entsagender Armuthssinn in der genusssüchtigen Welt, ihr festes inniges Zusammenhalten in der Zeit einer beinahe allgemeinen Auflösung der wichtigsten Bande des Lebens ebensosehr anzog als der Trost des Gewissens, welchen das Evangelium verhiess, und die im Glauben an die Parusie so lebhaft erregte Erwartung der grossen Katastrophe, für welche man sich bereit halten sollte. Auf diese Weise hatte das Christenthum durch die innere Macht, die es auf die Gemüther der Menschen ausübte, einen weit grösseren Theil der heidnischen Bevölkerung für sich gewonnen, als man äusserlich wahrnehmen konnte; und als die immer sichtbarer in die Augen fallenden Fort-

1) Man vergl. Celsus bei Origenes c. Cels. 3, 55.

schritte des Christenthums auch um so gewaltsamere Gegenmaassregeln hervorriefen, hatte diess nur die Folge, welche Tertullian am Schlusse seiner apologetischen Rede den Heiden in den Worten entgegenhält: *Nec quicquam proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra, illecebra est magis sectae, plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum.* Gerade zur Zeit solcher Verfolgungen war es, dass jetzt auch philosophisch Gebildete mehr und mehr zum Christenthum übertraten. Die Bewunderung, die sie der Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer zollen mussten, nöthigte sie auch zu der Anerkennung, dass eine Lehre, die ihre Bekenner mit solcher Todesverachtung erfülle, auch auf einem tieferen Grunde der Wahrheit beruhen müsse, und nichts weniger sein könne, als eine Beförderin der sinnlichen Lust [1]); und wie sie schon als Philosophen die Hauptaufgabe der Philosophie in die eigene Uebung ihrer practischen Grundsätze setzten, so erschien ihnen das Christenthum mit seiner streng sittlichen practischen Tendenz selbst auch als Philosophie, und sie setzten nun auch als Christen, nur unter einem andern Namen, dieselbe der Philosophie gewidmete Lebensrichtung fort, die sie schon als Philosophen befolgt hatten [2]). Sicher ist, was Justin, der Philosoph und Märtyrer, in dieser Weise von seinen Motiven des Uebergangs zum Christenthum selbst erzählt [3]), auch die Bekehrungsgeschichte so vieler anderer Männer derselben Richtung. Er ist für uns der Hauptrepräsentant derer, die unter dem Namen der Apologeten eine eigene Classe bilden, und schon dadurch, dass nun auch solche, mit griechischer Bildung und Philosophie vertrautere Männer aus dem feindlichen Lager herübergekommen waren, eine neue Epoche des Verhältnisses des Christenthums zur heidnischen Welt einleiteten.

Die Aufgabe der Apologeten war im Allgemeinen die Rechtfertigung des Christenthums gegen die ihm gegenüberstehende Welt, und insbesondere gegen die, die auf das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat und zum öffentlichen Leben und die Lage

---

1) Justin Apol. 2, 12.

2) Sie trugen auch als Christen das pallium der Philosophen. Vgl. Justin Dial. c. Jud. Tryph. c. 1. Tertullian de pallio c. 6. Gaude, pallium et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti. NEANDER, Antignosticus. S. 307.

3) Dial. c. 9.

der Christen den entscheidendsten Einfluss hatten. Sie suchten diesen Zweck dadurch zu erreichen, dass sie die groben Beschuldigungen, welche gegen die Christen im Umlauf waren, in ihrer Ungereimtheit und Nichtigkeit darstellten, die Vorurtheile beseitigten, welche dem Christenthum in der öffentlichen Meinung entgegenstanden, und überhaupt durch eine genauere Darlegung der Lehren und Grundsätze, der Sitten und Gebräuche, des ganzen geselligen und sittlichen Verhaltens der Christen eine richtigere Vorstellung von dem Wesen des Christenthums und ebendamit auch die Ueberzeugung zu begründen suchten, dass von den Christen nichts Staatsgefährliches zu befürchten sei. Es kam vor allem darauf an, das Christenthum als das kennen zu lernen, was es seinem wahren Wesen nach war; wusste man nur einmal, was es ist, so schien man ihm auch die Duldung in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verweigern zu können. Die Apologeten blieben jedoch nicht blos dabei stehen. Konnten die Heiden nach den Beschuldigungen, die sie dem Christenthum machten, das Verhältniss desselben zu der ganzen heidnischen Welt sich nicht schroff und abstossend genug denken, so war dagegen auch die Vorstellung, welche die Apologeten von diesem Verhältniss sich machten, eine nicht minder überspannte, nur nach der entgegengesetzten Seite. So wenig sollte das Christenthum etwas so Neues und Unerhörtes sein, das nur im Widerstreit mit allem, was bisher als Sitte, Humanität und Bildung galt, zum allgemeinen Abscheu der Menschheit mit Einem Male in die Welt hereingekommen sei, dass man vielmehr, wie sie meinten, nur die Augen aufthun durfte, um überall mitten in der heidnischen Welt selbst schon vor der Erscheinung des Christenthums die deutlichsten Beweise seines Daseins in der Welt zu erblicken. Ganz auf dieselbe Weise, wie man die Juden, um sie von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen, auf das Alte Testament hinwies, in welchem, wenn man nur seinen tiefern geistigen Sinn recht verstehe, alles, was zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums gehört, schon enthalten sei, alle Thatsachen der evangelischen Geschichte, bis ins Einzelste, prophetisch und typisch sich finden, sollte auch die gegen die Heiden gerichtete Apologetik ihre höchste Spitze darin haben, den Heiden darzuthun, dass sie, ohne es zu wissen, mitten in der heidnischen Welt Christen seien, und das Christenthum als die immanente Wahrheit ihres eigenen Bewusst-

seins in sich haben. Es lautet freilich nichts seltsamer, als die Apostrophe Justins an die Heiden 1), wenn er, um ihnen die Wahrheit des Christenthums recht anschaulich zu machen, sie auf die überall sichtbare Gestalt des Kreuzes aufmerksam macht und ihnen vorstellt, wie sie auch jetzt noch in ihrem Unglauben beharren können, da sie doch in allen Werkzeugen, die sie zu ihren Geschäften, zur Schifffahrt, zum Ackerbau gebrauchen, in der aufrechten Gestalt, durch welche der Mensch von den Thieren sich unterscheidet, ja sogar in den Fahnen und Siegeszeichen, mit welchen, als den Symbolen ihrer Macht und Herrschaft, sie öffentlich erscheinen, und in den Bildnissen ihrer gestorbenen Kaiser, die universelle Bedeutung des Kreuzes vor sich sehen; wie tief lässt uns aber auch schon diess in die eigenthümliche Anschauungsweise solcher hineinsehen, welchen das Christenthum so wenig als etwas mit der sie umgebenden Welt Contrastirendes erschien, dass ihnen vielmehr jetzt erst in ihm das klare Bewusstsein über das, was sie bisher schon waren und vor sich hatten, aufgegangen zu sein schien! Und wenn auch eine solche Anschauung zunächst nur ein vages Phantasiespiel war, so wussten sie ja ihren christlichen Universalismus auch tiefer und reeller zu begründen. Es ist nicht für zufällig zu halten, dass zu derselben Zeit, in welcher man so grosses Interesse hatte, das Christenthum dem Bewusstsein der heidnischen Welt nahe zu bringen und den trennenden Unterschied so gering als möglich erscheinen zu lassen, die Logosidee zur herrschenden Zeitvorstellung wurde. Sie eignete sich in der Form, die sie namentlich bei Justin hat, ganz besonders dazu, Christliches und Nichtchristliches mit einander zu vermitteln. Derselbe Logos, welcher Mensch geworden ist, hat nicht nur in den jüdischen Propheten das Künftige vorhergesagt, sondern auch in der heidnischen Welt alles gewirkt, was in ihr Wahres und Vernünftiges sich findet. Justin behauptet daher sogar ganz allgemein, dass das Vernünftige als solches auch christlich sei. Alle,

1) Apol. 1, 54. Vergl. Tertullian Apol. c. 16.: Qui crucis nos religiosos putat, consecraneus noster erit. — Pars crucis est omne robur, quod erecta statione defigitur; nos si forte, integrum et totum Deum colimus. Diximus (c. 12) originem deorum vestrorum a plastis de cruce induci. Sed et victorias adoratis, cum in tropaeis cruces intestina sint tropaeorum. Religio Romana tota castrensis signa veneratur, signa jurat, signa omnibus diis praeponit. Omnes illi imaginum suggestus insignes monilia crucum sunt.

die vernünftig (μετὰ λόγου) gelebt haben, sind Christen, wenn man auch sie für gottlos hielt. Was Philosophen und Gesetzgeber Treffliches geleistet haben, ist von ihnen nicht ohne einen gewissen Antheil am Logos geschehen, sie haben nur nicht den ganzen Logos erkannt, und sind daher auch so oft in Widerspruch mit einander gerathen [1]. Justin wendet auf die Bestimmung dieses Verhältnisses die stoische Lehre von dem λόγος σπερματικὸς an, um das, was der Logos in seiner Einheit und Totalität als die allgemeine Vernunft ist, von dem zu unterscheiden, was er in den einzelnen Individuen nur auf particuläre Weise ist. Der Unterschied zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen besteht daher nach dieser Ansicht, die auch der Weltanschauung des Clemens von Alexandrien zu Grunde liegt, nur darin, dass das, was das Christenthum, nachdem in ihm der ganze Logos erschienen ist, auf absolute Weise ist, zwar auch schon ausserhalb desselben sich findet, aber nur relativ und particulär, nur unvollkommen und fragmentarisch, woher es kommt, dass alles, was der Logos spermatisch gewirkt hat, in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit nicht so eingedrungen ist, dass es zum Glauben auch der Ungebildeten hätte werden können, und keine Begeisterung und Aufopferungsfähigkeit für die Sache der Wahrheit wecken konnte, wie sie die Christen durch ihre Todesverachtung beweisen. Diess ist bei aller Analogie der Unterschied zwischen Sokrates und Christus, aber gleichwohl ist, da das Christliche im Begriffe des Logos wesentlich das Vernünftige ist, zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen ein so nahes inneres Verhältniss, dass dem Christenthum überall, auch in der heidnischen Welt, verwandte Elemente und Anknüpfungspunkte begegnen, an die es sich anschliessen kann. Wie Justin das Vernünftige auch für christlich erklärt, so sah Tertullian in den einfachsten Aeusserungen des religiösen Bewusstseins, in welchen der Heide unwillkürlich des Polytheistischen seiner Gottesidee sich entschlage, ein *testimonium animae naturaliter christianae* [2]. Man darf also nur, wozu ja die dialectische Betrachtung nöthigt, auf das Ursprüngliche und Unmittelbare zurückgehen, das der polytheistische Glaube zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so stehen Heiden und Christen auf

1) Apolog. 1, 46. 2, 10. 13.
2) De testimonio animae c. 1 f. Apolog. c. 17.

denselben Boden der allgemeinen Vernunft und des natürlichen Gottesbewusstseins, und es ist im Christenthum durch den menschgewordenen Logos nur klar und anschaulich auch für das populäre Bewusstsein ausgesprochen, was jeder als das an sich Wahre und Vernünftige anerkennen muss.

Welchen unmittelbaren Eindruck solche Apologien hervorbrachten, ob sie auch nur in die Hände derer gelangten, für welche sie zunächst bestimmt waren, wissen wir nicht, im Allgemeinen lässt sich gewiss nicht läugnen, dass sie wesentlich dazu beitrugen, die Aufmerksamkeit des grösseren Publikums in weiterem Kreise auf das Christenthum hinzulenken, und dasselbe in einem ganz andern Lichte, als bisher, erscheinen zu lassen. An die Stelle der dunkeln Volksgerüchte, welche bisher so oft die trübe Quelle waren, aus welcher man die Kenntniss des Christenthums schöpfte, traten nun literarische Zeugnisse, die man nicht unbeachtet lassen konnte, die jedem, welcher dafür Interesse hatte, Gelegenheit gaben, sich ein eigenes selbstständiges Urtheil zu bilden, die selbst dazu aufforderten, in einem Tone, welcher nur um so mehr dazu reizen musste. Je genauer man mit dem Christenthum bekannt wurde, um so weniger konnte man die Bedeutung, welche das Christenthum mehr und mehr als eine neue Erscheinung der Zeit gewonnen hatte, verkennen. Man musste sich in die Nothwendigkeit versetzt sehen, sich ernstlich und gründlich darüber Rechenschaft zu geben, wie es sich mit dem Christenthum überhaupt verhielt, was an ihm war, welchen Anspruch auf Wahrheit es zu machen hatte; es war jetzt unmöglich, es zu ignoriren oder nur mit Hohn und Verachtung zurückzuweisen, man musste, wenn man ihm keinen Glauben schenken konnte, auch einen Versuch seiner Widerlegung machen, und je mehr man sich durch eine solche Untersuchung des ganzen Unterschieds der christlichen und der heidnischen Weltanschauung bewusst wurde, um so mehr musste man auch auf die letzten Gründe zurückgehen, auf welchen die eine wie die andere beruhte.

Dass es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts unter den Gegnern des Christenthums nicht an solchen fehlte, welchen sich diese Frage in ihrer ganzen Wichtigkeit aufdrängte, beweist die merkwürdige Schrift, welche der uns sonst nicht näher bekannte griechische Philosoph Celsus gegen das Christenthum ver-

fasste[1]). Der Titel, welchen er ihr gab, indem er sie einen ἀληθὴς λόγος nannte, sollte ohne Zweifel das Wahrheitsinteresse, das ihn

1) Wer dieser Celsus war, gegen welchen Origenes sein berühmtes apologetisches Werk schrieb, lässt sich nicht mehr ermitteln, da schon Origenes selbst nichts Näheres über ihn wusste. Die verschiedenen Data, welche dabei in Betracht kommen, sind folgende: Es gab nach der Angabe des Origenes 1, 8 zwei Celsus, welche Epikureer waren, der eine lebte unter Nero, der andere unter Hadrian und später. Nur um den letztern kann es sich hier handeln. Dass dieser Celsus (welchen Origenes geneigt ist für den von ihm widerlegten Celsus zu halten) ein Epikureer war, erhelle, sagt Origenes a. a. O., aus andern seiner Schriften. Von andern, von einem Epikureer Celsus verfassten Schriften ist auch 4, 36 die Rede, und zwar von zwei gegen die Christen geschriebenen Büchern. Origenes kannte ferner mehrere gegen die Magie geschriebene Schriften eines Celsus 1, 68; obgleich er aber sonst seinen Celsus für einen verstellten Epikureer hält, oder für den sonst bekannten Epikureer Celsus, äussert er sich doch 1, 68 darüber ungewiss, ob er der Verfasser der Schriften gegen die Magie sei. Einen Epikureer Celsus, welcher gleichfalls gegen die Magier geschrieben hatte, lernen wir aus Lucian's Pseudomantis kennen. Auf die Aufforderung seines Freundes Celsus schrieb Lucian die Geschichte des Alexander von Abonoteichos, eines berüchtigten, für einen Propheten sich ausgebenden Goëten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und widmete ihm diese Lebensbeschreibung, in welcher von Epikur auf eine sehr ehrende Weise gesprochen wird. Ohne Zweifel ist der Celsus Lucian's der dem Origenes aus andern Schriften bekannte Epikureer Celsus; ob nun aber dieser Celsus auch der von ihm widerlegte Gegner des Christenthums ist, ist sehr zweifelhaft, und es ist sogar diese Annahme kaum möglich, da dieser letztere Celsus in seinen philosophischen Ansichten und Grundsätzen ein so entschiedener Platoniker ist, dass sich kaum denken lässt, er sei eigentlich ein Epikureer oder auch nur ein Eklektiker gewesen. Auf ein bestimmteres Resultat lässt sich, so oft auch die Frage über die Person des Celsus schon untersucht worden ist (man vergl. besonders Bindemann über Celsus und seine Schrift gegen die Christen in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1842. S. 58 f.), nicht wohl kommen. Doch möchten die beiden Celsus, um deren Identität oder Verschiedenheit es sich handelt, der von Origenes widerlegte und der als Epikureer bekannte, sich noch bestimmter scheiden, wenn man die Stelle 4, 36, wo Origenes seinen Celsus zwar als Epikureer bezeichnet, aber mit dem Beisatz: εἴγε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας, richtiger erklärt, als gewöhnlich geschieht. Neander K.G. 1. A. 1. S. 274 hat mit Recht bemerkt, es können hier unter den andern Büchern keine andern gemeint sein, als jenes Eine Werk, zu dessen Widerlegung Origenes schrieb, diess sei ja eben das Problematische gewesen, ob der Epikureer Verfasser dieses Werkes sein könne; ob derselbe ausserdem noch zwei andere Bücher gegen die Christen verfasst habe, diess sei etwas gar nicht hieher Gehöriges gewesen. Nur hat Neander nicht erklärt, wie Origenes, wenn er nur jenes Eine Werk des

zu dieser Bestreitung des Christenthums bestimmte, bezeichnen, und die reichhaltigen Bruchstücke der verloren gegangenen Schrift, welche Origenes in den acht Büchern seiner Gegenschrift uns erhalten hat, zeugen hinlänglich von dem Ernste, mit welchem er seinen Zweck verfolgte, und von der Mühe und Sorgfalt, welche er auf sein Werk verwandte. Er kannte nicht nur die Religionsurkunden der Christen, wie sich deutlich nachweisen lässt, mehrere der noch jetzt in dem neutestamentlichen Kanon stehenden Schriften, sondern auch die Grundsätze, Gebräuche und Einrichtungen derselben, die Parteien, in welche sie sich theilten, alles, was die Christen jener Zeit charakterisirte und einem heidnischen Gegner an ihnen besonders auffallen musste. An Schärfe des Geistes, an dialectischer Gewandtheit, an vielseitiger philosophischer und allgemeiner Bildung steht er keinem Gegner des Christenthums nach, und es überrascht nicht selten, dieselben allgemeinen und durchgreifenden Momente schon von ihm sehr treffend hervorgehoben zu sehen, auf welche alle folgenden Gegner des Christenthums, wenn auch in anderer Form und von sehr verschiedenen Standpunkten aus, immer wieder zurückgekommen sind. Um so grösseres Interesse hat es daher auch, nicht nur die Hauptpunkte seiner Bestreitung etwas näher kennen zu lernen, sondern sich hauptsächlich auch die Frage zu beantworten, welches Urtheil über das Wesen und den Charakter des Christenthums überhaupt sich ihm zuletzt aus allem zusammen, was er nach so vielen Seiten hin erwogen und zur Sprache gebracht hatte, ergab, und wie sich in seinem Urtheil

---

Celsus meinte, gleichwohl von δύο βιβλία reden konnte, allein diess erhält seinen vollkommenen Aufschluss aus demjenigen, was Origenes am Schlusse seines Werkes 8, 76 gegen seinen Freund Ambrosius bemerkt: er solle wissen, dass Celsus angekündigt habe, er werde noch eine andere Schrift nach dieser schreiben, in welcher er zeigen wolle, wie die zu leben haben, welche ihm folgen wollen und können; wenn er nun die versprochene zweite Schrift nicht geschrieben habe, so möge es an den acht zur Widerlegung seiner Schrift geschriebenen Büchern genug sein, wenn er sie aber angefangen und vollendet habe, so möge Ambrosius nach ihr sich umsehen und sie ihm schicken, damit er auch auf sie antworten könne. Ohne allen Zweifel meinte Origenes unter den δύο βιβλία neben dem Werk des Celsus, gegen das er schrieb, jenes andere, von welchem er 8, 76 spricht, indem er 4, 36 voraussetzt, Celsus habe seinen Vorsatz wirklich ausgeführt. Es gab demnach in jedem Fall nur Einen Celsus, welcher gegen die Christen schrieb, nicht zwei.

die allgemeine Ansicht der Zeit über das Verhältniss des Christenthums zu der ihm gegenüberstehenden Welt zu erkennen gibt.

Das Werk des Celsus scheint eine sehr methodische, zum Theil künstlerische Anlage gehabt zu haben, doch lässt sich darüber nicht bestimmter urtheilen, da Origenes, obgleich er der Schrift seines Gegners in ihrem steten Zusammenhang folgt, doch auch Vieles übergangen hat, und es demnach ungewiss bleibt, wie weit die vielen Wiederholungen und Abschweifungen, die sich bei Celsus nach Origenes finden, von ihm motivirt waren oder nicht. Einen näheren Blick lässt uns in die Oekonomie des Werkes die Vertheilung der Materien an verschiedene Personen werfen. Ehe Celsus in eigener Person auftritt, lässt er einen Juden, welchem er seine Einwürfe in den Mund legt, seine jüdische Rolle spielen. Es geschah diess nicht blos, um die Scene der Darstellung dramatisch zu beleben, sondern auch hauptsächlich in der Absicht, um durch Ausscheidung dessen, was auch schon der Jude von seinem Standpunkt aus vorbringen konnte, den Haupteinwendungen, welche die höhere Instanz des heidnischen Gegners waren, und bei welchen die letzte Entscheidung nur in der Philosophie liegen konnte, mehr Schärfe und Bedeutung zu geben. Dem Juden fiel bei dieser Theilung der Rollen vorzugsweise alles dasjenige zu, was die Glaubwürdigkeit und innere Wahrscheinlichkeit der evangelischen Geschichte betraf. Er greift die Erzählung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau an und behauptet dagegen, er sei von einer armen, von der Arbeit ihrer Hände lebenden Mutter geboren, die von ihrem Manne des Ehebruchs überwiesen worden sei. Verstossen und umherirrend habe sie in schimpflicher Verborgenheit Jesum geboren, welcher aus Armuth in Aegypten Dienste genommen, daselbst geheime Künste gelernt und nach seiner Rückkehr durch sie es soweit gebracht habe, dass er sich selbst einen Gott nannte[1]. Diese Beschuldigung liess Celsus mit Recht den Juden auf sich nehmen, da er sie aus einer ohne Zweifel schon damals unter den Juden gangbaren Tradition genommen zu haben scheint[2], sonst sind die meisten seiner Ein-

---

1) 1, 28.

2) 1, 32 führt Origenes aus Celsus an: der Vater Jesu sei ein Soldat mit Namen Panthera gewesen. Auch im Talmud heisst Jesus: ישו בן פנדירא Er heisst so, wie Nitzsch, Theol. Stud. u. Krit. 1840. 1. S. 115 zeigt, als Sohn

endungen mehr negativer Art, indem er das Unwürdige und Unahrscheinliche des Inhalts der evangelischen Geschichte nachzueisen sucht. In diesem Sinne fragt er in Betreff der Geburt Jesu, › denn seine Mutter schön gewesen sei und Gott wegen ihrer chönheit sich in sie verliebt habe, und wie es sich mit dem Reich ottes reime, dass er sie habe verstossen werden lassen?[1]) Ferner: 'arum Jesus als Kind nach Aegypten gebracht worden sei, ob Gott uch wegen des Todes sich fürchte? Freilich sei ein Engel vom limmel mit dem Befehl zur Flucht gekommen, aber ob denn der rosse Gott, der um Jesu willen schon zwei Engel gesandt hatte, einen eigenen Sohn nicht sicher zu Hause habe bewahren können? ius seinem Tode könne man sehen, dass er kein solches Blut geabt habe, wie nach Homer in den seligen Göttern fliesst. Die alten lythen von Göttersöhnen, einem Perseus, Amphion, Aeakus, Minos, erdienen keinen Glauben, aber es machen sie doch ihre grossen ind bewunderungswürdigen Thaten glaublich, was denn aber Jesus n Worten oder Thaten Grosses vollbracht habe? Obgleich die Juden hn im Tempel aufforderten, sich durch ein augenscheinliches Zeichen als Sohn Gottes zu zeigen, habe er nichts gethan [2]). Wie sie lenn den für einen Gott halten können, welcher nicht nur von illem, was er verhiess, nichts leistete, sondern auch, als ihn die luden überführten, verurtheilten und des Todes würdig erachteten, ich verbarg, auf der schimpflichsten Flucht ergriffen und von denen, ie seine Jünger hiessen, verrathen wurde? Ein Gott hätte doch icht fliehen, noch gebunden hinweggeführt werden sollen, am weigsten aber hätte der, den man für den Erlöser hielt, für den Sohn es grössten Gottes, für einen Engel, von denen, die mit ihm zuimmen waren, in vertrauter Gemeinschaft alles mit ihm theilten, id ihn zu ihrem Lehrer hatten, verlassen und ausgeliefert werden illen [3]). Besondern Nachdruck legte der Jude darauf, dass Jesus

---

r Buhlerin. Das Wort sei aus dem Hellenischen in das Chaldäische gekomen, πάνθηρ, panthera, wie das lateinische lupa, ein Bild habsüchtiger Wollust, iziger Buhlerei, einer solchen, die auf alles Jagd macht, ἀπὸ τοῦ πᾶν θηρᾶν. s ist somit nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der πορνεία.

1) 1, 39.

2) 1, 66. 67.

3) 2, 9.

von seinen eigenen Jüngern verrathen worden sei. Diess sei noch keinem guten Feldherrn, auch wenn er der Anführer vieler Myriaden war, begegnet, selbst jeder Räuberhauptmann verstehe es besser, seine Leute durch Wohlwollen an sich zu fesseln [1]. Die Voraussagungen Jesu von seinem Schicksal werden gleichfalls vielfach angefochten. Welcher Gott oder Dämon oder verständige Mensch werde, wenn er vorauswisse, dass ihm solches widerfahre, nicht ausweichen, sondern sich selbst hineinstürzen? Wenn er dem einen seiner Jünger vorausgesagt habe, er werde ihn verrathen, dem andern, er werde ihn verläugnen, warum sie vor ihm als Gott nicht so viel Scheu gehabt, der eine, dass er ihn nicht verrieth, der andere, dass er ihn nicht verläugnete? Wenn er aber als Gott diess voraussagte, so habe ja das Vorausgesagte mit Nothwendigkeit geschehen müssen. Gott habe also seine Jünger und Propheten, die mit ihm assen und tranken, während doch sonst ein Mensch seinem Tischgenossen nichts Böses zufügt, zu Verbrechern und Frevlern gemacht [2]. Ebenso wenig kann der Gegner begreifen, wie jemand auf solche Weise, wie von Jesu geschehen sein soll, sich als Gott und Gottessohn habe documentiren können. Wie die Sonne dadurch, dass sie alles erhellt, sich selbst zeige, so hätte es auch der Sohn Gottes machen sollen. Was er in dieser Beziehung Gotteswürdiges gethan, ob er die Menschen verachtet und das, was ihm widerfuhr, verlacht habe? Warum er nicht, wenn nicht zuvor, doch zuletzt sich als Gott gezeigt, von dieser Schande sich befreit und sich und seinen Vater an denen, die sich an ihm vergriffen, gerächt habe? Wie man es also, fragt der Jude, den Juden verargen könne, dass sie ihn nicht für einen Gott halten und nicht in der Ueberzeugung, dass er zum Nutzen der Menschen diess erduldet habe, selbst auch solches auf sich nehmen, da er ja, solange er lebte, nicht einmal seine eigenen Jünger von einer solchen Ansicht seines Todes habe überzeugen können? Ob es nicht widersprechend sei, hält er den Christen entgegen, dass sie mit ihm sterben, während doch die, die mit ihm im Leben zusammen waren, die seine Stimme hörten, seinen Unterricht genossen, als sie ihn leiden und sterben sahen, weder mit ihm noch für ihn starben, und nicht zur Todesverachtung bewo-

---

gen werden konnten? [1]) Aus der Reihe der in die gleiche Kategorie gehörenden Einwendungen mögen hier nur noch die die Auferstehung Jesu betreffenden angeführt werden. Wie man sich, fragt der Jude, von ihr überzeugen könne? Gebe man auch zu, dass sie vorausgesagt worden sei, so haben ja schon so viele Andere ihr Interesse dabei gehabt, durch ein solches Vorgeben Leichtglaubige zu überreden, wie Zamolxis, der Sclave des Pythagoras bei den Scythen, Pythagoras selbst in Italien, Rampsinitus in Aegypten, Orpheus bei den Odrysen, Protesilaus in Thessalien, Herkules in Tänarus, Theseus. Es sei aber zu erwägen, ob je einer, der wirklich gestorben war, mit demselben Leibe auferstanden sei. Wie die Christen glauben können, was Andere sagen, seien nur Mythen, ihr Drama aber habe mit dem Ausrufe am Kreuze beim Hinscheiden, mit dem Erdbeben und der Finsterniss die schönste und überzeugendste Katastrophe damit gehabt, dass der, der lebend sich nicht helfen konnte, todt auferstand, und die Zeichen seiner Todesstrafe zeigte, und die durchbohrten Hände? Wer es gesehen habe? Ein schwärmerisches Weib, wie sie selbst sagen, oder wer sonst zu derselben Zaubererbande gehörte, und die Anlage hatte, hievon zu träumen, oder seinem Wunsche gemäss in seiner Phantasie sich diess einbildete, wie es schon vielen Andern so gegangen sei, oder, was noch glaublicher sei, durch ein solches Wunder Andere in Erstaunen setzen und andern Betrügern in die Hände arbeiten wollte. Jesus hätte, wenn er seine göttliche Macht wahrhaft offenbaren wollte, seinen Feinden, seinem Richter, überhaupt allen erscheinen sollen, er hätte, wenn er dadurch seine Gottheit hätte beweisen können, vom Kreuze hinweg sogleich verschwinden sollen. Aus allen diesen und andern Argumenten derselben Art zieht der Jude die Schlussfolgerung, so sei nun Jesus ein Mensch gewesen und zwar ein solcher, wie ihn die Wahrheit zeige und die Vernunft erkennen lasse [2]).

Celsus bezeichnet selbst die Rolle, die er den Juden spielen lässt, als ein blosses Vorspiel seines dialectischen Kampfs gegen das Christenthum. Der Streit zwischen den Juden und Christen ist in seinen Augen so thöricht, dass er ihn mit dem sprichwörtlichen Streit über den Schatten eines Esels vergleicht. Das, worüber Juden

1) 2, 30—45.
2) 2, 55. 63. 68. 79.

und Christen mit einander streiten, habe keine Bedeutung, da beide glauben, dass von dem göttlichen Geist die Ankunft eines Erlösers der Menschheit geweissagt worden sei und sie nur darüber nicht mit sich einig seien, ob der Geweissagte schon gekommen sei. Es kommt daher jetzt darauf an, die Voraussetzungen, von welchen die Juden und Christen ausgehen, und ebendamit die supranaturalistische Weltansicht überhaupt, auf deren Boden beide stehen, zu bestreiten. Ehe er mit den darauf sich beziehenden gewichtigern Argumenten hervortritt, spricht er in verschiedenen Wendungen seine allgemeine Ansicht vom Christenthum dahin aus, dass er in ihm überhaupt nichts finde, was auf Achtung und Anerkennung Anspruch machen könne. Das Christenthum beruhe überhaupt auf keiner reellen vernünftigen Grundlage; wie schon die Juden in Folge eines religiösen Zwiespalts sich von den Aegyptiern getrennt haben, so sei auch bei den Christen Willkür und Neuerungssucht, Aufruhr und Sectengeist das Element, in welchem sie sich bewegen. Nur darauf und auf die Furcht, die sie Andern einflössen, besonders auch durch die Schreckbilder vor künftigen Strafen, gründen sie ihren Glauben [1]. Weit vernünftiger, als die Christen in ihrem Glauben an Jesus, seien die Griechen in ihrem Glauben an einen Herakles, Asklepios, Dionysos, welche als Menschen wegen ihrer verdienstlichen Thaten für Götter gehalten werden, in ihren Sagen von einem Aristeas aus Proconnesus, dem Hyperboreer Abaris, dem Hermotimus aus Klazomenä, einem Kleomedes aus Astypaläa, von welchen Aehnliches, wie von Jesus, erzählt werde, ohne dass man sie für Götter halte; der Cultus, welchen die Christen ihrem Jesus erweisen, sei um nichts besser, als der Antinouscultus Hadrians, sie haben keine Ursache, über die Verehrer des Zeus zu lachen, weil man sein Grab in Kreta zeige, da sie nicht wissen, was die Kretenser dabei thun, und da sie ja selbst einen Begrabenen verehren [2]. Welcher Art das Christenthum sei, könne man ferner daraus sehen, dass kein Gebildeter, Weiser, Verständiger zu den Christen gehe, Unwissende aber und Thörichte dürfen vertrauensvoll kommen, solche Leute halten sie ihres Gottes für würdig, und sie erklären offen, dass sie keine andere unter sich haben wollen und können. Da die Christen

---

1) 3, 5 f. 14.
2) 3, 22. 26, f. 36 43

jener Zeit grösstentheils den niedern Ständen angehörten, so nahm Celsus besonders auch davon die Züge zu seiner Charakteristik des Christenthums. Die Christen schienen ihm in die Classe derer zu gehören, die auf öffentlichen Plätzen mit ihren schlechten Künsten sich umtreiben und in keine anständige Gesellschaft kommen, in den Häusern sehe man Wollenarbeiter, Schuster, Gerber, ungebildete und ungesittete Leute, welche vor den ältern und verständigern Hausherrn kein Wort zu reden wagen, wenn sie aber Kinder und Weiber für sich bekommen können, so reden sie die wunderlichsten Dinge und stellen ihnen vor, sie sollen sich nicht an den Vater und die Lehrer halten, sondern nur ihnen folgen, jene seien in Eitlem befangen und können nichts Rechtes thun, sie allein wissen, wie man leben müsse, wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie glücklich werden und das Haus glücklich machen[1]. Celsus glaubt hiemit nicht zu hart über die Christen zu urtheilen, und macht ihnen einen noch stärkeren Vorwurf daraus, dass, während man sonst in den Mysterien die Reinen, keiner Schuld sich Bewussten, die, die gut und gerecht gelebt haben, zur Reinigung von den Vergehungen aufrufe, die Christen dagegen jedem Sünder, Thoren, Unglücklichen die Aufnahme in das Reich Gottes verheissen. An dem Vorzug, welchen das Christenthum den Sündern gebe, und an seiner Lehre von der Vergebung der Sünden nimmt Celsus ganz besonders Anstoss. Er hält Sündenvergebung überhaupt nicht für möglich, es wisse ja jeder, dass die, die den natürlichen Hang zur Sünde durch die Gewohnheit verstärkt haben, durch Strafen nicht anders werden, und noch weniger durch Mitleiden. Die Natur vollkommen zu ändern sei das Schwierigste. Ebensowenig lasse sich Sündenvergebung mit der Idee Gottes vereinigen. Nach der Vorstellung der Christen gleiche Gott denen, die sich durch Mitleiden erweichen lassen, aus Mitleiden mit den Jammernden mache er es den Bösen

1) 3, 50. 52. 55. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sclaverei, Gesammelte Schriften und Aufsätze, Bd. 2. 1840, S. 85 versteht unter den ἐριουργοί, σκυτοτόμοι, κναφεῖς, Sclaven und führt diese Stelle als Beweis dafür an, dass die Christen in der Bekehrung der Sclaven sehr thätig und glücklich gewesen seien. Davon enthält aber die Stelle keine Andeutung, und die Voraussetzung ist uurichtig, dass Handwerker, wie die genannten, bei den Alten nur Sclaven gewesen seien. Wozu auch die Specialisirung, wenn er sie nur als Sclaven bezeichnen wollte?

leicht, die Guten aber, die nichts dergleichen thun, verwerfe er. Die Christen meinen freilich, Gott könne alles, es sei aber klar, dass ihre Lehre den Beifall keines Vernünftigen gewinnen könne [1].

Schon in allen diesen Beziehungen kann also das Christenthum der Vernunft sich nicht empfehlen, noch stärker aber tritt der Widerstreit mit der Vernunft hervor, wenn man nach den letzten Gründen fragt, auf welchen das Christenthum beruht. Das Christenthum setzt eine besondere Erscheinung und Offenbarung Gottes voraus, es ist der Begriff der Offenbarung, auf welchen man in letzter Beziehung kommt. Celsus bestreitet ihn nicht nur mit Gründen, die auch in der Folge immer wieder gegen die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt vorgebracht worden sind, sondern führt auch die Hauptfrage, um welche es sich handelt, auf den Unterschied der theistischen und pantheistischen Weltansicht so zurück, dass die beiden Standpunkte in ihrer ganzen Weite auseinandertreten.

Die zwischen Christen und Juden streitige Frage, ob Gott, oder der Sohn Gottes, schon herabgekommen sei, oder erst herabkommen werde, ist ein schmählicher Streit, es fragt sich, welche vernünftige Vorstellung man sich überhaupt von einer solchen Herabkunft Gottes machen soll [2]. Warum, fragt Celsus, kam Gott herab? Um zu sehen, wie es bei den Menschen stehe? Wusste er denn nicht alles? Er wusste es? Und hat es nicht verbessert und konnte es nicht mit seiner göttlichen Macht verbessern? Er konnte es nicht verbessern, ohne dass für diesen Zweck jemand geschickt wurde? Vielleicht wollte er, weil er den Menschen noch unbekannt war, und meinte, es fehle ihm desswegen etwas, erkannt werden und sehen, wer glaube und wer nicht! Celsus gibt darauf selbst die Antwort, Gott habe für sich nicht nöthig, erkannt zu werden, sondern theile uns nur zu unserem Besten seine Erkenntniss mit, fragt aber, warum es Gott erst nach so langer Zeit eingefallen sei, das Leben der Menschen gerecht zu machen, ob er zuvor nicht daran gedacht habe? [3]) Um aber die Sache noch tiefer aufzufassen, geht Celsus auf den Begriff Gottes zurück. Er wolle, sagt er, nichts Neues sagen, sondern nur längst Anerkanntes. Gott sei gut, schön, selig, der Inbe-

1) 3, 63. 65. 70. 71.
2) 4, 2. 3.
3) 4, 8.

griff des Schönsten und Besten sei er. Wenn er zu den Menschen herabsteige, so müsse eine Veränderung stattfinden, diese Veränderung sei aber ein Uebergang vom Guten zum Bösen, vom Schönen zum Hässlichen, vom Seligen zum Unseligen, wer eine solche Veränderung sich wünschen könne? Zudem könne zwar das Sterbliche seiner Natur nach sich ändern und umgestalten, das Unsterbliche aber bleibe immer sich selbst gleich. Eine solche Veränderung, wie sie das Christenthum voraussetzt, sei demnach für Gott an sich unmöglich. Die Christen meinen freilich, Gott könne sich wirklich in einen sterblichen Leib verwandeln, da aber diess unmöglich sei, so liesse sich nur denken, dass er, ohne sich wirklich zu verändern, für die, die ihn sehen, sich den Schein einer solchen Veränderung gibt, wäre aber diess, so würde er lügen und betrügen. Lüge und Betrug sei immer etwas Böses und nur als Heilmittel anzuwenden, entweder bei Freunden, um sie, wenn sie krank und von Sinnen gekommen sind, zu heilen, oder gegen Feinde, um einer Gefahr zu entgehen, beides aber finde bei Gott nicht statt [1]. Setzt man aber einmal eine Offenbarung, ungeachtet sie an sich unmöglich ist, als wirklich geschehen voraus, so muss man sich auch einen bestimmten Zweck derselben denken können. Der Offenbarungsgläubige kann die Welt nur teleologisch betrachten, die teleologische Weltbetrachtung aber führt zu Particularismus, und mit dem Particularismus hängt eine anthropomorphische und anthropopathische Vorstellung von Gott auf's engste zusammen. Diess ist der Gedankenzusammenhang, in welchem die Polemik des Celsus in diesem Theile seines Werkes, wo die höchste philosophische Principienfrage zur Sprache kommt, weiter fortgeht. Nach der Behauptung der Juden, sagt Celsus, müsse, da das Leben mit aller Bosheit erfüllt sei, ein Gesandter Gottes kommen, um die Bösen zu strafen und alles zu reinigen, auf analoge Weise wie bei der ersten Sündfluth; die Christen modificiren diess so, dass sie sagen, wegen der Sünden der Juden sei der Sohn Gottes schon geschickt worden und die Juden haben, weil sie ihn mit dem Tode bestraften und ihm Galle (χολή) zu trinken gaben, den Zorn (χόλος) Gottes auf sich gezogen. Rasch ergreift diess der Hohn des Celsus, um Juden und Christen zusammen mit einer Schaar von Fledermäusen zu vergleichen, oder mit

1) 4, 14. 18.

Ameisen, die aus ihrem Neste hervorkriechen, oder mit Fröschen, die um einen Sumpf herumsitzen, oder mit Würmern, die in einem Kothwinkel sich versammeln, und darüber unter sich streiten, welche von ihnen die grösseren Sünder seien, und sagen, wir sind es, welchen Gott alles vorherverkündigt, um unserer willen lässt er die ganze Welt, Himmel und Erde, um mit uns zu verkehren, uns allein schickt er seine Herolde, und er kann nicht aufhören, immer neue zu schicken, weil ihm alles daran liegt, dass wir auf immer bei ihm sind. Die Würmer sagen: Gott ist und wir sind die Nächsten nach ihm, in allem Gott gleich, und uns hat er alles unterworfen, Erde, Wasser, Luft, Sterne, um unserer willen ist alles und zu unserem Dienste bestimmt, weil aber unter uns einige sind, die sich verfehlt haben, so wird Gott kommen, oder seinen Sohn senden, damit er die Gottlosen verbrenne und die Uebrigen mit ihm das ewige Leben haben [1]. Sehr sinnreich ist hiemit schon die Wendung angedeutet, die Celsus nimmt, um nun seinen Angriff besonders auf das Alte Testament zu richten, und an seiner Offenbarungsgeschichte das Anthropopathische des christlichen Gottesbegriffs recht anschaulich zu machen. Nur mit solchen Thieren, wie die genannten sind, können Juden und Christen verglichen werden, da die Juden aus Aegypten entlaufene Sclaven seien und sich nie durch etwas ausgezeichnet haben. Um ihr Geschlecht von den ältesten Gauklern und Betrügern abzuleiten, berufen sie sich auf dunkle, zweideutige, geheimnissvolle Reden, die sie Unwissenden und Unverständigen erklären. Als sie in ihrem Winkel in Palästina sassen, haben sie, ohne bei ihrem völligen Mangel an aller Bildung von Hesiod und andern gottbegeisterten Männern etwas zu wissen, die unglaublichste und roheste Schöpfungsgeschichte ersonnen. Hiemit lenkt Celsus in die alttestamentliche Geschichte ein, um sie wegen der Abgeschmacktheiten, die er in ihr findet, zu verhöhnen. Viele Juden und Christen erklären sie zwar allegorisch, sie beweisen aber damit nur, dass sie selbst an diesen Dingen sich schämen [2]. Alles diess hat jedoch nur den Zweck, dieser sinnlichen, das Wesen Gottes so tief in das Menschliche und Irdische hineinziehenden Vorstellungsweise mit um so grösserem Nachdruck die platonische Ansicht

1) 4, 23.
2) 4, 31 f. 48 f.

gegenüberzustellen, nach welcher Gott überhaupt nichts Sterbliches gemacht hat, sondern nur Unsterbliches, nur die Seele das Werk Gottes ist, der Leib aber eine andere Natur hat. Wie die Natur des Alls immer eine und dieselbe sei, so gebe es auch in der Welt immer dasselbe Maass von Uebeln [1]. Das Böse sei nicht von Gott, es hänge an der Materie und an den sterblichen Naturen, in deren periodischem Wechsel Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer sich gleich bleiben. Es sei daher überhaupt nicht der Mensch der Zweck der Welt, sondern nur zur Erhaltung des Alls entstehe und vergehe alles Einzelne, und was dem Einen oder dem Andern ein Uebel zu sein scheine, sei nicht an sich ein Uebel, wenn es dem Ganzen nütze. Um den teleologischen Satz, dass Gott alles für den Menschen geschaffen habe, als die Grundlage der christlichen Offenbarungsansicht, in seinem ganzen Umfang zu widerlegen, lässt sich Celsus in eine ausführliche Vergleichung der Menschen mit den Thieren ein, in welcher er jeden Vorzug, welchen er den Menschen zugesteht, sosehr zum Vortheil der Thiere auszugleichen sucht, dass die Menschen eher unter, als über den Thieren stehen, und zum Schlusse spricht er seine allgemeine Ansicht in den Worten aus: so ist nun die Welt nicht für den Menschen geschaffen, für ihn so wenig als für den Löwen oder Adler oder Delphin, sondern nur dazu, dass sie ein in allen Theilen vollkommenes Werk Gottes in sich selbst ist, alles Einzelne bezieht sich nur insofern auf einander, als es sich zugleich auf das Ganze bezieht, Gott sorgt für das Ganze, seine Vorsehung verlässt es nicht, es wird nicht schlechter, noch zieht sich Gott auf einige Zeit in sich zurück, er zürnt um der Menschen willen so wenig als um der Affen und Mücken willen, jedes Einzelne hat in seinem Theil seine bestimmte Stelle erhalten [2]. Es ist diess in der Hauptsache dieselbe Ansicht, welche seitdem bis in die neueste Zeit die Hauptgegnerin des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens geblieben, und je mehr sie aus der noch rohen Gestalt, welche sie bei Celsus hat, zu einer philosophisch begründeten Theorie sich ausgebildet hat, demselben nur um so gefährlicher geworden ist. Ist die Welt ein vollkommenes Ganze für sich, so gehören Gott und Welt wesentlich zusammen, beide können nur in

1) 4, 54. 62.
2) 4, 99.

einem immanenten Verhältniss zu einander gedacht werden, alles Particuläre, Teleologische, Supranaturalistische verschwindet von selbst in der allgemeinen Einheit des Ganzen und dem Offenbarungsbegriff ist seine Berechtigung in der Wurzel dadurch abgeschnitten, dass, wenn es keinen von der Welt verschiedenen, über ihr stehenden, durch seinen persönlichen Willen auf sie einwirkenden Gott gibt, es auch keine Offenbarung im Sinne der Juden und Christen geben kann. Gott und Welt sind nur in einander, alles bewegt sich in derselben, einmal für immer feststehenden Ordnung, in einem ewigen, stets in sich zurückgehenden Kreislauf.

Celsus steht hier auf dem Höhepunkt seiner Polemik gegen das Christenthum als der Vertreter einer auf einem principiellen Gegensatz beruhenden Ansicht. Er kann aber die Höhe dieses Standpunkts nicht behaupten. Da die pantheistische Weltansicht auch in seiner Vorstellung mit dem Polytheismus der alten Religion aufs Innigste verknüpft war, so musste sich ihm die Frage aufdrängen, ob sich auch vom Standpunkt des Polytheismus aus dasselbe Urtheil über das Christenthum ergebe, welches er nach seiner pantheistischen Ansicht über dasselbe fällen musste. Wenn auch freilich im Christenthum nicht der Eine höchste Gott selbst herabgestiegen ist, so kann ja in dem Stifter desselben eines der höheren übermenschlichen Wesen erschienen sein, deren Dasein die Christen, Juden und Heiden auf gleiche Weise, nur unter verschiedenen Namen voraussetzten, indem sie die Einen Engel, die Andern Dämonen nannten, und alle bisher gegen die Göttlichkeit des Christenthums vorgebrachten Argumente würden demnach noch nicht beweisen, dass das Christenthum nicht höhern göttlichen Ursprungs ist. Auf diesem Punkte sehen wir Celsus bei Origenes 5, 2 stehen, wenn er zu den Juden und Christen sagte, weder Gott noch Gottes Sohn sei herabgekommen, noch werde er herabkommen, wenn sie aber Engel meinen, sollen sie sagen, was sie unter ihnen verstehen, Götter oder Wesen anderer Art, Dämonen. Diess wäre demnach die weitere Frage, um welche es sich jetzt handelt, das Eigene aber ist, dass Celsus in eine directe Beantwortung der eigentlichen Frage nicht eingeht, dagegen aber, wie wenn er die Möglichkeit, dass das Christenthum eine göttliche Offenbarung in diesem Sinne sei, zugeben müsste, um so mehr die Juden und Christen wegen des Inhalts ihrer Religion bald auf diesem, bald auf jenem Punkte angreift, und besonders auch

durch die Vergleichung der griechischen Philosophie und Religion sich in Vortheil gegen sie zu setzen sucht. Kaum sind die Engel erwähnt, so wundert er sich, dass die Juden, obgleich sie den Himmel und die Engel in ihm verehren, den erhabensten und mächtigsten Wesen, der Sonne, dem Monde und den Sternen keine Ehre erweisen [1]. Unmittelbar darauf kommt er auf die Lehre von der Auferstehung. Auch das sei eine thörichte Meinung, dass, nachdem Gott wie ein Koch ein Feuer angezündet, alle darin gebraten werden, sie allein aber unversehrt bleiben und selbst die längst Gestorbenen mit ihrem Fleisch aus der Erde hervorgehen sollen. Das mögen Würmer hoffen, welche Menschenseele aber nach einem verwesten Leibe verlange? Selbst unter den Christen gebe es einige, welche diess für abscheulich und unmöglich erklären, wie denn ein gänzlich zu Grunde gegangener Leib zu seiner ursprünglichen Natur wiederhergestellt werden könne? Indem sie darauf nichts zu antworten wissen, nehmen sie ihre Zuflucht zu dem ungereimtesten Satz, dass Gott alles möglich sei. Möglich sei aber doch Gott nicht das Unanständige, noch wolle er das Widernatürliche, Gott sei die Vernunft alles Seienden und könne nichts gegen die Vernunft, nichts gegen sich thun [2]. Den Juden gibt er im weiteren Verlauf zu, dass sie ihre eigenen vaterländischen Gesetze mit demselben Rechte haben, wie andere Völker, die Christen aber seien von den Juden abgefallen, und die Juden sollen sich nur nicht mit ihren Gesetzen für weiser und besser halten als Andere [3]. Wie wenn er nun erst auf sein eigentliches Thema käme, will er den Christen zugestehen, dass ihr Lehrer wirklich ein Engel sei, hält sich aber daran, dass er nicht zuerst und allein gekommen, dass schon Andere vor ihm gekommen seien, wie auch die behaupten, die einen vom Weltschöpfer verschiedenen höheren Gott und Vater annehmen [4]. Was damit ge-

1) 5, 6.

2) 5, 14. Bemerkenswerth ist, wie hier schon die bekannte Unterscheidung des contra und supra naturam sich findet. Gott will nichts παρὰ φύσιν, sagt Celsus. Darauf erwiedert Origenes c. 23, es sei zu unterscheiden, wenn τὰ κατὰ λόγον θεοῦ καὶ βούλησιν αὐτοῦ γινόμενα nicht nothwendig παρὰ φύσιν sei, so müsse man sagen, dass πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐστί τινα ὑπέρ τὴν φύσιν, ἃ ποιῆσαι ἄν ποτε θεός.

3) 5, 25. 33. 41.

4) 5, 52.

sagt sein soll und welches polemische Moment darin liegt, ist wenigstens nach der Darstellung des Origenes nicht ganz klar, um so weniger ist diess dagegen der Fall in dem weiteren Inhalt seines Werkes, in welchem er auf eine Vergleichung des Christenthums mit der griechischen, namentlich platonischen Philosophie übergeht und zu zeigen sucht, dass wenn auch das Christenthum etwas enthalte, was einen Verständigen für sich gewinnen könne, ihm diess doch nicht ausschliesslich zukomme, es sei nur etwas Gemeinsames und schon von den Griechen weit besser gesagt worden, ohne jene Drohungen und Verheissungen von Gott oder einem Sohn Gottes [1]. Celsus berief sich auf platonische Aussprüche und rühmte an Plato besonders, dass er seine Lehren nicht für übernatürliche Offenbarungen ausgebe, und keinem, welcher die Wahrheit derselben selbst untersuchen wolle, den Mund verschliesse, er verlange nicht, dass man vor allem glaube, sage nicht, »so oder so ist Gott und einen solchen Sohn hat er und ist selbst herabgekommen und hat mit mir gesprochen.« Er führe bei allem, auch wenn der Gegenstand der Untersuchung der Natur der Sache nach keine weitere Erklärung gestatte, vernünftige Gründe an, er gebe nicht vor, etwas neues zu erfinden oder als vom Himmel gekommen zu verkündigen, er sage, woher er es habe. Wenn unter den Christen die Einen auf diese, die Andern auf jene Auctorität sich berufen, alle zusammen aber darauf dringen: glaube, wenn du selig werden willst, oder gehe hinweg, was denn die thun sollen, welche wahrhaft selig werden wollen, sollen sie die Würfel darüber entscheiden lassen, wohin sie sich zu wenden und an wen sie sich zu halten haben? [2]) Wie hierin der entschiedene Vorzug nur auf der Seite Plato's sein kann, so sucht Celsus auch im Einzelnen nachzuweisen, dass die Christen so Vieles aus Plato genommen, nur zugleich missverstanden und entstellt haben. Ueberhaupt kommen die gottlosesten Irrthümer der Christen aus ihrer Unfähigkeit, die göttlichen Räthsel zu verstehen. Celsus rechnet dahin besonders die christliche Lehre von einem Satan als dem Widersacher Gottes. Von einem göttlichen Krieg haben schon die Alten, Pherecydes, Heraklit und Andere, änigmatisch gesprochen.

1) 6, 1 f.

2) 6, 8. 10. Vergl. 1, 9, wo Celsus gleichfalls den Christen das ἀλόγως πιστεύειν zum Vorwurf macht.

Die Christen haben diess verdreht und daraus ihre Lehre vom Satan gemacht. Der Sohn Gottes werde vom Teufel überwunden und warne die Christen vor dem noch kommenden Satan, der grosse und wunderbare Dinge verrichten und die Ehre Gottes sich anmaassen werde, wodurch sie sich im Glauben an ihn nicht irre machen lassen sollen, daraus sehe man aber nur, dass dieser Satan, oder Antichrist, auch ein Goët und Betrüger, wie Jesus, sei, der sich sehr natürlich vor ihm als seinem Nebenbuhler fürchte [1]. Von einem Sohn Gottes, fährt Celsus fort, reden die Christen, weil die Alten die Welt als aus Gott entstanden, ein Kind Gottes genannt haben [2].. Indem Celsus hiemit auf die Lehre von der Welt und Weltschöpfung und die mosaische Schöpfungsgeschichte zu reden kommt, und die letztere seiner Kritik unterwirft, setzt er den groben Anthropopathismen, die er an ihr rügt, seine platonische Lehre von Gott entgegen, dass Gott, als die Ursache alles Daseins, ohne Farbe, Gestalt und Bewegung über jedes Wort und jeden Begriff erhaben sei. Celsus macht sich hier selbst die Instanz, mit Rücksicht auf diesen Gottesbegriff und die an ihn sich anschliessende Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntniss können die Christen ihm entgegenhalten, gerade weil Gott so gross und so schwer erkennbar sei, habe er seinen eigenen Geist in einen uns ähnlichen Leib eingesenkt und hieher gesandt, damit wir ihn hören und von ihm lernen können. Es ist ihm jedoch diess nur eine willkommene Gelegenheit, eine so sinnliche Vorstellungsweise mit neuem Spott zu verhöhnen. Wozu Gott, wenn er seinen Geist aus sich herabsenden wollte, nöthig gehabt habe, ihn dem Leibe eines Weibs einzuhauchen? Er hätte ja, da er schon Menschen zu bilden verstand, auch ihm einen Leib anbilden können, ohne ihn in einen solchen Schmutz hineinzuwerfen. Wenn er plötzlich von oben herab so erschienen wäre, so wäre kein Unglaube möglich gewesen. Wenn aber einmal der göttliche Geist in einem Leibe gewesen sei, so hätte er auch alle Andern durch Grösse, Schönheit und den imponirenden Eindruck seines ganzen Wesens übertreffen sollen, er habe ja aber so wenig etwas Ausgezeichnetes gehabt, dass er sogar klein und hässlich gewesen sei. Und wenn Gott, wie bei dem Komödiendichter Zeus, aus langem

1) 6, 42 f.
2) 6, 47 f.

Schlafe erwachend, das Menschengeschlecht von seinen Uebeln befreien wollte, warum er denn das, was die Christen Geist nennen, in Einen Winkel geschickt habe, er hätte ja viele solche Leiber beseelen und in die ganze Welt senden sollen. Der Komödiendichter habe, um auf dem Theater Lachen zu erregen, den aus dem Schlaf erwachten Zeus den Hermes zu den Athenern und Lacedämoniern senden lassen, noch weit lächerlicher aber sei es, dass Gott seinen Sohn zu den Juden geschickt habe [1]. Celsus fasst sodann besonders die alttestamentlichen Weissagungen in's Auge, bei welchen er neben andern Ausstellungen, mit Benutzung der gnostischen Antithese des Alten und Neuen Testaments, seinen stärksten Angriff mit dem Argument macht: Wenn die jüdischen Gottespropheten Jesum als Sohn Gottes vorausgesagt haben, wie kann Gott durch den Gesetzgeber Moses befehlen, Reichthümer zu erwerben, zu herrschen, die Erde anzufüllen, die Feinde zu tödten, alles auszurotten, wie ja Gott selbst unter den Augen der Juden gethan hat, während sein Sohn, der Nazaräer, die gerade entgegengesetzten Gesetze gibt, dem Reichen, Herrschsüchtigen, nach Weisheit und Ehre Strebenden den Zugang zum Vater verschliesst, die Menschen weniger als die Raben um Speise und Vorrath, weniger als die Lilien um Kleidung sich bekümmern heisst und verlangt, dass man von dem, der einmal geschlagen hat, sich zum zweitenmal schlagen lasse; wer also lüge, Moses oder Jesus, oder ob der Vater, als er diesen sandte, seine durch Moses gegebenen Gebote vergessen, oder die eigenen Gesetze bereut und einen Boten mit entgegengesetzten Befehlen gesandt habe? [2] Die Frage, die hierauf Celsus an die Christen macht, wohin sie gehen werden und welche Hoffnung sie haben, führt ihn, indem er die Lehre von der Auferstehung so deutet, wie wenn die Christen auf diesem Wege zu Gott und zu seiner Erkenntniss gelangen wollten, wieder auf die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Die Christen, sagt Celsus, kommen immer wieder mit der Frage, wie sie denn Gott erkennen und sehen können, wenn es keine sinnliche Erkenntniss Gottes gebe, was man ohne sinnliche Wahrneh-

1) 6, 69 f.

2) 7, 18. Vergl. 6, 29, wo Celsus den Christen den Widerspruch vorhält, dass sie von den Juden gedrängt zu demselben Gott sich bekennen, wenn aber ihr Lehrer Jesus etwas ganz Anderes zum Gesetz macht, als der Moses der Juden, einen andern Gott zu haben behaupten.

nung erkennen könne? Allein so frage nicht der Mensch, nicht die Seele, sondern nur das Fleisch. Wenn das feige, am Körper hängende Geschlecht [1]) etwas hören wolle, könne man ihm nur sagen, so allein werden sie Gott sehen, wenn sie die Sinnen verschliessen und mit dem Geist aufblicken, vom Auge des Fleisches sich hinwegwenden und das der Seele öffnen, und wenn sie einen Führer für diesen Weg suchen, sollen sie Betrüger und Goëten fliehen und die, welche Idole empfehlen, sonst machen sie sich in jeder Beziehung lächerlich, da sie auf der einen Seite die erweislichen Götter als Idole verlästern, auf der andern ihren Gott, der in der That noch elender sei als die Idole, nicht einmal ein Idol, sondern ein Todter sei, verehren und einen ihm ähnlichen Vater suchen. Celsus hält ihnen den platonischen Ausspruch von dem Schöpfer und Vater des Alls entgegen, dass es schwer sei, ihn zu finden, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn für alle auszusprechen. Das sei der wahre Weg, auf welchem göttliche Männer die Wahrheit suchen, auf welchem freilich sie mit ihrem gänzlich an das Fleisch gefesselten, nichts Reines sehenden Sinn nicht folgen können. Wenn sie glauben, dass ein Geist von Gott zur Verkündigung der Wahrheit herabgekommen, so könne diess nur der Geist sein, welcher das verkündige, wovon Männer des Alterthums, wie Plato, erfüllt gewesen seien; können sie davon nichts verstehen, so sollen sie schweigen und ihre Unwissenheit verbergen, und nicht die blind nennen, die sehen, lahm die, die gehen, da doch sie selbst an der Seele ganz lahm und verkrüppelt seien, und nur mit dem todten Leibe leben [2]). Wenn sie einmal aus Neuerungssucht jemand haben müssen, an welchen sie sich halten, so hätten sie doch einen wählen sollen, der eines edlen Todes gestorben und eines göttlichen Mythus würdig sei. Hätte ihnen ein Herakles oder Asklepios nicht gefallen, so hätten sie ja den Orpheus gehabt, der auch eines gewaltsamen Todes gestorben, oder den Anaxarch, Epictet, von welchen Aussprüche gemeldet werden, durch die sie sich dazu eigneten. Dafür machen sie den zu einem Gott, der das berüchtigtste Leben mit dem schmählichsten

1) Δεῖλον καὶ φιλοσώματον γένος, 7, 36, das sich daher auch Gott nur so vorstellen kann, wie wenn er von Natur ein σῶμα wäre, und ein ἀνθρωποειδὲς σῶμα, 7, 27.

2) 7, 28. 36. 42. 45.

Tode beendigt habe. Eher noch würde Jonas im Wallfischbauch oder Daniel in der Löwengrube dazu passen [1]).

Nach allen diesen Angriffen eines Gegners, welcher in den Argumenten und Sophismen seiner Dialectik ebenso scharf und gewandt war, als in den Sarkasmen seines Spottes, blieb noch ein Punkt übrig, über welchen sich Celsus mit den Christen erst noch auseinandersetzen musste, die Lehre von den Dämonen, sofern sie ein gemeinsamer Berührungspunkt für die Christen und Heiden zu sein schien. Es ist schon bemerkt worden, in welchem Zusammenhang seiner polemischen Ausführung Celsus auf sie gekommen, aber auch sogleich wieder von ihr abgesprungen war. Man begreift daher immer noch nicht, woher dieser tödtliche Hass gegen das Christenthum bei einem Gegner kommt, für welchen es doch eine so leichte Sache hätte sein sollen, dem Christenthum einen göttlichen Ursprung, wenn auch nicht im Sinne der Christen, doch im Sinne der heidnischen Dämonenlehre zuzugestehen. Diess muss sich also noch klarer herausstellen, und es kann somit auch nicht für zufällig gehalten werden, dass Celsus am Schlusse seines Werkes noch besonders auf die Dämonenlehre zu reden kommt. Den Uebergang darauf macht, dass Celsus auch den Widerwillen der Christen gegen Tempel, Altäre und Bilder nicht ungerügt lassen konnte. Die Christen, sagt Celsus, verwerfen Götterbilder schlechthin. Thun sie es desswegen, weil ein Bild aus Stein, Holz, Erz, Gold kein Gott sein könne, so sei diess eine lächerliche Weisheit, nur ein Thor halte sie für etwas Anderes als blosse Weihgeschenke und Bildnisse. Meinen sie aber, es dürfe keine Bildnisse der Götter geben, weil die Götter eine andere Gestalt haben, so sollten diess am wenigsten die Christen sagen, da sie ja glauben, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, und der Mensch ihm ähnlich sei. Es könne somit nur daher kommen, dass sie die, welchen die Bilder geweiht sind, für keine Götter, sondern für Dämonen halten, und der Meinung sind, dass ein Verehrer Gottes Dämonen keinen Dienst erweisen dürfe. Es sei klar, dass sie weder einen Gott noch einen Dämon verehren, sondern nur einen Todten. Warum aber Dämonen nicht verehrt werden sollen? Ob denn nicht alles von der göttlichen Vorsehung ausgehe, ob nicht alles, was geschieht, sei es von einem

1) 7, 53.

Gott, oder von Engeln, oder von andern Dämonen, oder von Heroen, sein Gesetz vom höchsten Gott habe? Ob nicht jeder über das gesetzt sei, worüber er die Macht erhalten habe? Es verehrt also nach der Behauptung der Christen der, der Gott verehrt, den nicht mit Recht, welcher seine Macht von Gott erhalten hat, denn es ist, wie sie sagen, nicht möglich, mehreren Herren zu dienen[1]. Diess ist somit der Satz, um welchen es sich in Ansehung des Dämonencultus handelt, und an welchem es sich zeigen muss, ob sich die Christen und die Heiden in Betreff der Dämonen mit einander verständigen können oder nicht. Zwar sollte man meinen, diese Frage sei voraus schon dadurch entschieden, dass die Christen einen ganz andern Begriff mit den Dämonen verbinden als die Heiden, indem sie sie gar nicht für göttliche Wesen gehalten wissen wollen, allein diese Ansicht von den Dämonen ist auf dem Standpunkt der Christen das erst Abgeleitete und Secundäre, sie sind nur darum keine wahren Götter, weil nach christlicher Vorstellung überhaupt neben dem Einen Gott nichts wahrhaft Göttliches anerkannt werden kann. Diess ist daher eigentlich der Hauptsatz, um welchen es sich handelt, und indem Celsus ihn mit dem evangelischen Ausspruch, dass niemand zwei Herren dienen könne, ausdrückt, bestreitet er von diesem Punkte aus die christliche Vorstellung von den Dämonen. Jene Behauptung, sagt Celsus, können nur die aufstellen, die sich Aufruhr und Zwietracht zum Grundsatz machen, und von den übrigen Menschen sich absondern und losreissen. Wer so spreche, trage seine eigenen Affecte auf Gott über. Bei den Menschen könne es wohl der Fall sein, dass man beeinträchtigt zu werden befürchtet, wenn der Diener des Einen auch einem Andern diene. Bei Gott finde ja aber nichts dergleichen statt, und der, der mehrere Götter verehre, erweise auch dadurch dem höchsten Gott Ehre, dass er die ihm Angehörenden ehre[2]. Gottlos sei es, behauptet Celsus, von Gott, als dem Einen Herrn zu reden, wodurch, wie wenn es einen Widersacher gebe, nur Trennung und Zwiespalt in das Reich Gottes gebracht werde. Nur dann könnten vielleicht die Christen ihren Satz behaupten, wenn sie ausser dem Einen Gott keinen andern verehrten, da sie aber einem erst neuerlich Erschienenen eine übermässige

1) 7, 68.
2) 8, 2.

Verehrung erweisen, glauben sie gleichwohl gegen Gott durch diese Verehrung seines Dieners sich nicht zu verfehlen. Auch werde ja dadurch, dass die Christen neben Gott auch seinen Sohn verehren, von selbst anerkannt, dass nicht blos der Eine Gott, sondern auch seine Diener verehrt werden dürfen. So sehr sei es ihnen nur um die Verehrung ihres Sectenstifters zu thun, dass sie selbst, wenn man ihnen beweisen würde, er sei nicht der Sohn Gottes, den wahren Gott, den Vater von Allem nicht ohne ihn würden verehren wollen [1]). Dass die Christen, wenn sie nicht an die Dämonen als Götter glaubten, auch an dem öffentlichen Cultus, an den Opfern und Festmahlen, keinen Antheil nahmen, war sehr natürlich, und es hat daher auch, was Celsus in dieser Beziehung gegen sie sagt, keine weitere Bedeutung, um so schlagender scheint dagegen die Instanz zu sein, welche dem Christen nur die Wahl lassen will, entweder die Dämonen zu verehren, oder ohne die Verehrung der Dämonen auch keinen weiteren Anspruch auf das Leben zu machen. Mögen auch die Christen sich scheuen, mit den Dämonen zu schmausen, so könne man sich nur wundern, wie sie nicht wissen, dass sie ja auch so Tischgenossen der Dämonen sind, wenn sie auch nicht gerade ein geschlachtetes Opferthier vor sich haben. Das Getreide, das sie essen, der Wein, welchen sie trinken, die Früchte, die sie geniessen, selbst das Wasser und die Luft, die sie einathmen, alles diess empfangen sie ja auch von den bestimmten Dämonen, welchen in ihrem Theile die Sorge für alles Einzelne aufgetragen ist. Entweder müsse man also gar nicht leben, und diese Welt gar nicht betreten, oder wenn man in dieses Leben eingeht, den Dämonen, die zu Aufsehern über die Erde bestellt sind, dankbar sein, und Erstlinge und Gebete ihnen darbringen, so lange man lebt, damit sie menschenfreundlich gesinnt sind [2]). Wiederholt lässt Celsus den Christen nur die Wahl: entweder sollen sie, wenn sie sich weigern, den Vorstehern von allem die ihnen gebührende Ehre zu erweisen, auch nicht Männer werden, keine Weiber nehmen, keine Kinder zeugen, noch sonst etwas von den im Leben gewöhnlichen Dingen thun, sondern insgesammt hinweggehen, ohne einen Samen zurückzulassen, damit ein solches Geschlecht ganz auf der Erde

1) 8, 11 f.
2) 8, 28.

aussterbe, oder, wenn sie Weiber nehmen, Kinder zeugen, Früchte geniessen, an Allem im Leben Theil nehmen und auch die auferlegten Uebel sich gefallen lassen wollen (die Natur bringe es so von selbst mit sich, dass alle Menschen auch Uebel zu erfahren haben, es müsse ja auch Uebel geben), sollen sie auch den dazu aufgestellten Aufsehern die ihnen zukommenden Ehren erweisen und die gemeinsamen Lebenspflichten erfüllen, bis sie von ihren Banden befreit werden, damit sie nicht undankbar gegen sie zu sein scheinen. Ungerecht sei es ja, das, was jene haben, zu geniessen, ohne ihnen etwas dafür zu entrichten [1]. So undankbar gegen tägliche Wohlthaten wollten auch die Christen nicht sein, aber sie glaubten sie nicht den Dämonen, sondern den Engeln zu verdanken. Auch wir behaupten, sagt Origenes, dass ohne die Vorsteherschaft unsichtbarer Ackerbauer und Oekonomen nicht blos die Erde ihre Gewächse nicht hervorbringe, sondern auch kein Wasser in den Quellen und Flüssen fliesse, und die Luft ohne sie nicht rein und gesund erhalten werde, aber wir sagen nicht, dass diese unsichtbar waltenden Mächte Dämonen seien. Wir wissen, dass Engel über die Früchte der Erde und die Entstehung der Thiere gesetzt sind, wir loben und preisen sie als die, welchen das für unser Geschlecht Nützliche von Gott anvertraut ist, aber wir erweisen ihnen nicht die Gott gebührende Ehre [2]. Auf einer so schmalen Grenzlinie bewegt sich hier die Polemik zwischen dem Christenthum und Heidenthum. Würden also nur die Christen sich dazu verstehen können, ihre Engel Dämonen zu nennen, und dafür zu halten, so wäre schon dadurch ein sehr grosser Anstoss beseitigt, welchen die Heiden am Christenthum nehmen, und sie würden weit geneigter sein, ihm zuzugestehen, was sie auch um dieses Widerspruchs willen bestreiten. Wie hätte aber das Christenthum auch nur diese Eine Concession machen können, ohne sich selbst aufzugeben? Hätten die Christen dieselben Wesen, die sie Engel nannten, als Dämonen im Sinne der Heiden verehrt, so hätten sie sich ja auch zum heidnischen Polytheismus bekannt, und sich überhaupt in die ganze, der heidnischen Welt eigenthümliche Anschauungsweise hineingestellt. Der Widerspruch der Christen gegen die heidnische Dämonenlehre ist daher nur der

1) 8, 55.
2) 8, 31. 57.

Punkt, auf welchem der tiefe innere Gegensatz, in welchem das Christenthum zum Heidenthum steht, am auffallendsten in die äussere Erscheinung heraustritt. Indem die Christen die heidnische Dämonenlehre läugneten, sagten sie sich eben damit von der ganzen heidnischen Weltanschauung los, einer Anschauungsweise, welche den absoluten Begriff des Göttlichen immer wieder dadurch aufhebt, dass sie Göttliches und Natürliches nicht streng genug auseinanderhält, sondern beides in einer und derselben Anschauung ununterscheidbar in einander fliessen lässt. So gering daher der Unterschied zwischen den Engeln der Christen und den Dämonen der Heiden zu sein scheint, so tief greift der Gegensatz ein, welcher hier zu Grunde liegt. Es ist auffallend, wie Celsus in dem die Dämonenlehre betreffenden Theil seines Werkes nicht sowohl den Bestreiter des Christenthums, als vielmehr den Apologeten des Heidenthums macht. Wie wenn ihm alles daran gelegen wäre, hier wenigstens die Christen von der Wahrheit der heidnischen Religion zu überzeugen, kann er ihnen nicht ernstlich genug zu Gemüthe führen, wie sie durch Läugnung der heidnischen Dämonenlehre ihr innerstes Gottesbewusstsein verläugnen, die heiligsten Pflichten verletzen und sich als Menschen zeigen, die gar nicht in der Welt zu leben verdienen. Wofür anders konnte demnach Celsus den Widerspruch der Christen gegen die heidnische Dämonenlehre in letzter Beziehung halten, als für eine offene Kriegserklärung gegen das ganze Heidenthum, für den entschiedensten Abfall von allem, was in der ganzen heidnischen Welt als religiöser Glaube und als heilige, aus der ältesten Zeit überlieferte Sitte galt? Es ist daher sehr bezeichnend, dass Celsus gerade in dieser Beziehung die Christen einer στάσις beschuldigt [1]. Als Aufrührer und Empörer haben sie sich gegen die ganze übrige menschliche Gesellschaft aufgelehnt und von ihr sich losgesagt [2]. Damit haben sie aber nichts anderes gethan, als was

1) 8, 2. Origenes sagt hier von Celsus: ἡμᾶς εἰσάγει λέγοντας πρὸς τὴν ἐπαπόρησιν αὐτοῦ θέλοντος ἡμᾶς καὶ τοὺς δαίμονας θεραπεύειν, ὅτι οὐχ οἷόν τε δουλεύειν τὸν αὐτὸν πλείοσι κυρίοις. Τοῦτο δ' ὡς οἴεται στάσεως εἶναι φωνήν, τῶν ὡς αὐτὸς ὠνόμασεν ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀποῤῥηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων. Als στάσις bezeichnet daher Celsus auch sonst das Christenthum, Christus ist στάσεως ἀρχηγέτης, 8, 14.

2) Ja sogar sich gegen sie verschworen. Dass die Christen keine Altäre, Bilder, Tempel haben, sollte πιστὸν ἀφανοῦς καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας σύνθημα sein, in Gemässheit eines geheimen Bundes geschehen, 8, 17. Vergl. 1, 1.

auch schon von den Juden, ihren Stammvätern, von welchen sie sich selbst wieder getrennt haben, geschehen ist, da die Juden nur davon ihren Ursprung genommen haben, dass sie von den Aegyptiern, zu welchen sie ursprünglich gehörten, in Folge einer στάσις sich trennten [1]. Aufruhr, Spaltung, Sectirerei ist daher der gemeinschaftliche Charakter des Judenthums und Christenthums. Alles, was die Juden wegen ihrer, wie Tacitus sagt [2], *contrarii ceteris mortalibus ritus* den Heiden so verhasst machte, traf auch die Christen, nur noch in weit höherem Grade, da bei ihnen zu der alten στάσις eine neue, noch weit schlimmere hinzugekommen war. Zwar hatte sich selbst bei einem Celsus die natürliche Antipathie der Heiden gegen die Juden schon so weit gemildert, dass er sie auch wieder den übrigen Völkern gleichstellte und ihre Religion, welcher Art sie auch sein möge, wenigstens als eine volksthümliche anerkannt wissen wollte [3], offenbar aus dem Grunde, weil ein Volk, das eine solche Nationalgeschichte hatte, wie die Juden, auch eine geschichtliche Berechtigung für sich hatte, die ihm niemand absprechen konnte, in welcher fernen Aussicht stand aber damals noch der gleiche Anspruch auf eine geschichtliche Verjährung für die Christen? Bis endlich auch das Christenthum eine solche Existenz sich errungen hatte, konnten die Christen nur als Aufrührer und Abtrünnige, als solche betrachtet werden, welche wie Häretiker von der katholischen Gesammtheit abgefallen waren, und da man sich nicht erklären konnte, wie das Christenthum bei solchem Ursprung gleichwohl schon eine solche Bedeutung, wie man ihm schon damals zugestehen musste, erlangt habe, so mussten die schlimmsten Künste, Betrug und Arglist, die Mittel sein, durch welche das Christenthum sich in die Welt eingeführt habe.

Wenn also auch das Christenthum nicht mehr eine durch ihre *flagitia* berüchtigte *exitiabilis superstitio* ist [4], so ist doch sein

1) Vergl. 3, 4 f. 4, 31. 2, 1. So sehr gehört nach der Ansicht des Celsus das sectirerische Wesen zum Charakter der Christen, dass er 3, 9 sagt, wenn alle Menschen Christen werden wollten, würden sie selbst diess nicht wollen.

2) Hist. 5, 4. Denn profana illic omnia, quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta.

3) Orig. a. a. O. 5, 25.

4) Es ist bemerkenswerth, dass von allen jenen Verläumdungen, welche selbst Tertullian noch so ausführlich widerlegte, in der Schrift des Celsus gar nicht die Rede war. Er kannte das Christenthum zu genau und nahm seine

Wesen nur Betrug und Täuschung. Wer ist aber der eigentliche Urheber dieses Betrugs? Wo es Betrüger gibt, gibt es auch Betrogene. In der grossen Masse der Christen sah Celsus ohne Zweifel nur Betrogene. Nach der geringen Vorstellung, die er von den Christen hatte, als ungebildeten, den untern Ständen angehörenden, für sinnliche Erwartungen leicht erregbaren Leuten, war hier ganz der Boden für einen in's Grosse gehenden Betrug. Geht man nun der Quelle desselben nach, so kann man nur fragen, ist Jesus selbst der Urheber des Betrugs, oder fällt er blos seinen Jüngern zur Last? Celsus erklärte die Jünger Jesu für Betrüger der schlimmsten Art, wie er überhaupt in der ganzen Gesellschaft der Anhänger Jesu nach seinem Tode eine Bande von Goëten sah, die es aller Wahrscheinlichkeit nach recht absichtlich darauf angelegt haben, die Lüge in der Welt zu verbreiten, dass Jesus vom Tode wieder auferstanden sei [1]). Die Erzählungen der evangelischen Geschichte hielt Celsus grösstentheils für Erdichtungen der Evangelisten, die ihre Fiction nicht einmal sehr scheinbar zu verhüllen gewusst haben. Gleich solchen, die in der Trunkenheit selbst Hand an sich anlegen, haben sie die ursprüngliche Evangelienschrift dreimal und viermal und noch öfter verändert, um das zu läugnen, was ihnen als falsch nachgewiesen worden war. Namentlich solchen Erzählungen, wie die von der Geburt und der Taufe Jesu sind, spricht Celsus alle Glaubwürdigkeit ab. Wer denn eine solche Erscheinung, wie die bei der Taufe, gesehen und eine solche Stimme vom Himmel gehört habe, als eben nur die, in deren Interesse es war, diess vorzugeben? Auch das sei eine blosse Erdichtung der Jünger, dass Jesus alles, was ihm widerfahren werde, vorausgesehen und vorausgesagt habe [2]). Allein nicht blos die Jünger Jesu sind die Urheber des Betrugs, durch welchen das Christenthum in die Welt eingeführt worden ist, er fällt nothwendig auf Jesus selbst zurück. Wenn auch die Jünger erst nach dem Tode Jesu von dem väterlichen Gesetz abfielen und eine neue Secte stifteten, so waren sie doch schon von Jesus selbst, welcher sie auf die lä-

---

Sache zu ernst, als dass er solchen Beschuldigungen Glauben schenken konnte. Es erhellt diess deutlich aus Origenes 6, 27. 40. Man vergl. auch Eusebius K.G. 4, 7, wo ausdrücklich gesagt wird, dass diese Gerüchte in kurzer Zeit völlig verstummten.

1) 2, 55.

2) 2, 26 f. 1, 40. 2, 13.

cherlichste Weise bethörte, dazu gebracht worden [1]. Von Jesus selbst ging der erste Betrug aus, und wenn ihn Celsus schon in Aegypten die magischen Künste erlernen liess, durch welche er nachher in seinem Vaterland Aufsehen erregte, so kann er in der ganzen Wirksamkeit Jesu nur das Werk eines grossen Betrugs gesehen haben [2]. Es ist diess das eigentlich Charakteristische des Angriffs, welchen Celsus auf das Christenthum machte, dass er, um nur nichts Grosses und Achtung Erweckendes im Christenthum anzuerkennen, Jesus selbst zum Betrüger machte [3], und es sich gar nicht anders denken zu können schien, als dass das Christenthum alles, was es in der Welt war, nur durch List und Betrug geworden sei.

Und doch kann man es kaum verkennen, dass die tiefe Verachtung, mit welcher Celsus auf das Christenthum herabsieht, und der bittere Spott, welchen er in so reichem Maasse über dasselbe ausgiesst, im Grunde nur eine erkünstelte Gemüthsstimmung ist. Kann es ein grösseres Zeugniss von der Bedeutung, welche das Christenthum schon damals in den Augen des denkenden Publikums hatte, geben, als eben diess, dass einem Mann, wie Celsus, welcher unstreitig einer der gebildetsten, aufgeklärtesten, kenntnissreichsten und urtheilsfähigsten Männer seiner Zeit war, die neue Erscheinung wichtig genug war, um sie zum Gegenstand seiner sorgfältigsten und vielseitigsten Prüfung zu machen? Mochte ihm auch noch so Vieles in ihm tadelnswerth und verwerflich, ungereimt und abgeschmackt, zu sinnlich und fleischlich zu sein scheinen, mochte er ihm im Ganzen weder in philosophischer noch in religiöser Beziehung einen eigenthümlichen Werth zugestehen, er musste gleichwohl, um es mit Erfolg zu bestreiten, alles zu Hülfe nehmen, was die griechische Philosophie ihm darbot, und konnte sich ihm gegenüber nur

1) 2, 1.

2) Die Wunder Jesu gibt Celsus nur zu, um sie in eine Classe mit den Wundern der Goëten und derer zu setzen, die von den Aegyptiern es gelernt haben, mitten auf dem Markte um wenige Obolen ihre hohen Kunststücke aufzuführen, Dämonen auszutreiben, Krankheiten wegzublasen, Heroenseelen heraufzurufen, wohlbesetzte Tafeln hinzustellen, Nichtlebendiges wie Lebendiges sich bewegen zu lassen, 1, 68.

3) Durchaus bezeichnet Celsus Jesum als einen Betrüger, man vergleiche auch 2, 49. 6, 42.

auf den höchsten Standpunkt eines platonischen Philosophen stellen. Und wie konnte es ihm, wenn es sich hauptsächlich darum handelte, dass die Christen die Dämonen nicht verehren und von dem mythischen Volksglauben nichts wissen wollen, mit diesem Vorwurf so grosser Ernst sein, da doch für ihn selbst nach seinen philosophischen Ansichten der Glaube an die alten Götter unmöglich etwas Anderes sein konnte, als eine von seinem eigenen Bewusstsein mehr oder minder abgelöste Tradition? Konnte er freilich bei allem diesem von seinem Standpunkt aus das Christenthum nur für ein Werk des Betrugs halten, so sollte es also doch jetzt wenigstens nichts Schlimmeres sein, und es ist schon diess als ein Beweis der grösseren Bedeutung, die es im Bewusstsein der Zeit erlangt hatte, anzusehen, dass man eine solche Erscheinung nur aus der Voraussetzung eines Betrugs sich erklären zu können glaubte, welcher, je grösser seine Wirkung war, auch um so räthselhafter bleiben musste. Was ist also damit anders gesagt, als eben nur diess, dass es auf einem geheimen und dunkeln, nicht weiter erklärbaren Wege zu einer Macht in der Zeit geworden war?

Mag der Celsus, welchen wir aus dem Werke des Origenes kennen, der dem Lucian befreundete Celsus gewesen sein oder nicht, in jedem Fall stellt sich Lucian dem Celsus des Origenes darin zur Seite, dass wir auch aus seinen Schriften uns eine bestimmtere Vorstellung davon machen können, wie sich das Christenthum im heidnischen Bewusstsein jener Zeit reflectirte und sich demselben mehr und mehr dadurch assimilirte, dass es seinen schroffen und abstossenden Eindruck für dasselbe allmählig verlor. Auch Lucian hatte ein gewisses Interesse für das Christenthum, er kannte, wenn auch vielleicht nicht die Schriften der Christen, doch die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, die Sitten und Gebräuche der Christen, und hatte sich ein eigenes Urtheil über den Charakter des Christenthums überhaupt gebildet [1]. Sein Standpunkt war aber ein ganz anderer als der des Celsus. War es dem letztern, bei allem Spott und Hohn, mit welchem er das Christenthum behandelte, doch um

1) Vergl. meine Schrift: Apollonius von Tyana und Christus. Tüb. 1832. S. 134 f. A. Planck, Lucian und das Christenthum. Stud. und Krit. 1851. S. 826 f. besonders über die Bekanntschaft Lucians mit den Schriften der Christen S. 886 f.

eine sehr ernstlich gemeinte Widerlegung desselben zu thun, wollte er als Platoniker die heidnische Weltanschauung der ihr widerstreitenden christlichen gegenüber aufrecht erhalten, so konnte dagegen einem Epikureer, welchem der heidnische Götterglaube selbst nur zu einem Spiel seines Witzes und Scherzes geworden war, nichts ferner liegen als ein solches Interesse. Er sah in dem Christenthum nur eine Erscheinung, die ihm einen neuen Stoff zu dem satirischen Gemälde darbot, das er in so vielen seiner Schriften von seiner Zeit zu entwerfen suchte. Wie schon Celsus, um einen anschaulichen Begriff des Betruges zu geben, für dessen Werk er das Christenthum hielt, es mit andern auf Täuschung und Betrug berechneten Erscheinungen zusammenstellte, so wurde nun die Verwandtschaft mit solchen Zeiterscheinungen der Hauptgesichtspunkt, unter welchem es Lucian auffasste. Das Christenthum war ihm auch nur eine der Verirrungen, Verkehrtheiten und Verrücktheiten, deren er so viele in dem bunten Weltgewirre seiner Zeit erblickte, wesswegen ihn auch vorzugsweise nur dasjenige am Christenthum und an den Christen anzog, was in seiner excentrischen Richtung sich am besten zum Gegenstand einer satirischen Darstellung eignete. In der hieher gehörenden, der Lebens- und Todesgeschichte des cynischen Philosophen Peregrinus Proteus gewidmeten Schrift Lucians ist zwar das Christenthum ein Hauptbestandtheil der Darstellung, nach der ganzen Anlage derselben aber nur im Zusammenhang mit den ähnlichen Erscheinungen, mit welchen es Lucian in Eine Classe gesetzt wissen wollte, und in seiner Auffassung des Christenthums selbst sind es besonders zwei Züge, welche er hervorhebt, die den Ursprung des Christenthums sehr einfach erklärende Leichtgläubigkeit der Christen und ihre Märtyrerschwärmerei. Die Rolle, welche er den nach vielen schändlichen Verbrechen, zuletzt wegen der Erdrosselung seines Vaters landflüchtig gewordenen Peregrinus bei den Christen in Palästina spielen lässt, indem er zuerst ihre wundersame Weisheit erlernt, in Kurzem seine Lehrer, die Priester und Schriftgelehrten, so übertrifft, dass sie wie Schüler neben ihm waren, hierauf Prophet, Vorsteher ihres Cultus und ihrer Versammlungen und Alles in Allem wird, und in dieser Eigenschaft ihre Bücher auslegt und viele selbst verfasst, bis er zuletzt wie ein Gott von ihnen verehrt und für ihren Gesetzgeber gehalten wurde, soll offenbar eine Parodie der Geschichte Jesu sein, sofern er durch sie zeigen wollte, wie leicht es

unter solchen Leuten sei, zur Würde eines Sectenhaupts zu gelangen. Nur soweit konnte es natürlich Peregrinus, da er in die schon bestehende Christengesellschaft eintrat, nicht bringen, dass er so hoch stand, wie Jesus selbst. Denn jenen grossen Menschen freilich verehrten sie noch immer, welcher in Palästina an den Pfahl geschlagen worden ist, weil er diese neuen Mysterien ins Leben eingeführt hat. Was Lucian von dem Zusammensein des Peregrinus mit den Christen weiter erzählt, dass er als Christ ins Gefängniss geworfen worden sei, diess aber, wegen des Ansehens, das er dadurch erhielt, nur seinem Hang zur abenteuerlichen Berühmtheit neue Nahrung gegeben habe, dass die Christen seine Gefangenschaft für ein grosses Unglück gehalten und sich alle Mühe gegeben haben, ihn aus ihr zu befreien, oder sie ihm wenigstens zu erleichtern, dass aus den Städten Asiens Gesandtschaften der christlichen Gemeinden gekommen seien, um ihm beizustehen und ihn zu trösten und Peregrinus aus Veranlassung seiner Gefangenschaft viel Geld erhalten habe, alles diess soll zur weiteren Charakteristik der Christen dienen, für welchen Zweck Lucian besonders auch die grosse Industrie hervorhebt, mit welcher sie alles, was einmal eine öffentliche Angelegenheit für sie geworden ist, betreiben. Aufs schleunigste geben sie alles hin, denn diese armen Leute haben die Ueberzeugung, dass sie ganz mit Leib und Seele unsterblich sein und auf immer leben werden. Desswegen verachten sie auch den Tod und die meisten geben sich selbst freiwillig hin. Sodann habe ihr erster Gesetzgeber sie beredet, dass sie alle Brüder unter einander seien, wenn sie durch ihren Uebertritt die hellenischen Götter verläugnen, und jenen an den Pfahl geschlagenen Sophisten verehren und nach seinen Gesetzen leben. Auch diese charakteristischen Züge führt jedoch Lucian auf die Haupteigenthümlichkeit zurück, dass die Christen bei ihrer Leichtgläubigkeit gar zu leicht die Beute eines Betrügers werden. Weil sie so Brüder sein wollen, verachten sie alles auf gleiche Weise und halten es für etwas Gemeinsames, indem sie, ohne sich von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, alles dergleichen annehmen. Wenn nun ein Betrüger und gewandter Mensch, einer, der mit den Sachen umzugehen weiss, zu ihnen komme, so könne er in Kurzem sehr reich werden und dann die einfältigen Leute auslachen [1]. Auch Lucian leitete demnach das Christenthum in letzter

1) De morte Peregr. c. 11—13.

Beziehung aus einem Betrug ab, nur ging er der Quelle und Beschaffenheit desselben nicht weiter nach und begnügte sich, nicht ohne ein gewisses Bedauern, die Christen lieber für Betrogene als für Betrüger zu halten. Das Zweite, was Lucian an den Christen besonders auffiel, war ihr Märtyrerenthusiasmus, er sah aber in ihm theils nur eine schwärmerische Ueberspannung, theils nur die eitle Affectation, sich einen Namen zu machen und Aufsehen in der Welt zu erregen. Da gerade die Hauptscene, mit welcher Lucian seinen Peregrinus enden lässt, indem er sich in Olympia vor dem versammelten Volk in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzt, ohne allen Zweifel eine reine Fiction ist [1]), so kann seine Absicht dabei nur gewesen sein, bestimmte Erscheinungen seiner Zeit in einem karrikirten Gemälde darzustellen, woran könnte aber in dieser Beziehung natürlicher gedacht werden, als an die Märtyrerscenen der Christen, wie sie gerade damals, während der Verfolgungen unter Marc-Aurel, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen? Wozu hätte er seinen Peregrinus in eine so nahe Verbindung mit den Christen gebracht, wenn er ihn nicht in diesem Hauptzuge der abenteuerlichen Rolle, die er ihn spielen lässt, als ihren Schüler hätte darstellen wollen? Schon damals, als er unter den Christen von der

1) Es weiss Niemand vor Lucian und unabhängig von ihm von diesem angeblichen Factum. Vergl. Planck a. a. O. S. 834 f. 843. Wie Gregorovius, Geschichte des römischen Kaisers Hadrian und seiner Zeit, 1851, S. 254 f. die Erzählung Lucians schlechthin als rein factische Geschichte nehmen kann, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob wir hier nicht, sei es im Ganzen oder theilweise, ein Stück ächt lucianischer Composition haben, verstehe ich nicht. Ein Zeitgemälde ist es ja auch so, wenn auch die Hauptzüge in dieser Einheit nicht in einem bestimmten einzelnen Individuum wirklich existirten. Gregorovius stellt den Peregrinus Proteus neben den Schwarzkünstler Alexander von Abonoteichos und den pythagoreischen Heiligen Apollonius als die dritte Gestalt, welche mitten in der chaotischen Auflösung der sittlichen und religiösen Elemente der Kaiserzeit die absolute Verrückung des Verstandes und maassloseste Phantastik darstellte. Wie vieles ist offenbar auch bei dem Alexander von Abonoteichos durch die steigernde und idealisirende Ausmalung Lucians zu dem Factischen erst hinzugekommen, um sowohl von der Virtuosität eines solchen Betrügers als auch von der unglaublichen Empfänglichkeit des Publikums für solche Künste eine recht anschauliche Vorstellung zu geben. Die geringe Meinung, die Lucian im Peregrinus von den Christen hat, hielt ihn nicht ab, im Alexander sie als Ungläubige und Atheisten mit den von ihm so hochgeachteten Epikureern zusammenzustellen.

heidnischen Obrigkeit gefangen genommen wurde, soll ja dieser Umstand hauptsächlich dazu beigetragen haben, seinem Hang, durch Abenteuer zu der Berühmtheit, nach welcher er von jeher strebte, zu gelangen, auch für die folgende Zeit eine neue Nahrung gegeben haben, und wenn er damals von dem Statthalter von Syrien, ohne auch nur einer Züchtigung werth geachtet zu werden, bloss desswegen wieder entlassen wurde, weil der Statthalter, als ein philosophisch denkender Mann, ihm nicht selbst Gelegenheit zur Befriedigung seiner eitlen Ruhmsucht geben wollte, so liegt dabei eine Anspielung auf den Märtyrerdrang der Christen so nahe, dass auch die nachherige Scene, bei welcher nur noch mit grösserem Pomp geschah, was schon damals hätte geschehen können, sich von selbst unter denselben Gesichtspunkt stellt. Dass Peregrinus, nachdem er von den Christen und dem Christenthum wieder hinweggekommen war, blos als Cyniker dargestellt wird, hindert nicht, seinem Tode zu Olympia eine solche Beziehung zu geben, da eben diess zum Charakter der lucianischen Darstellung gehört, dass sie auch in dem Märtyrerdrange der Christen nicht blos etwas specifisch Christliches, sondern einen zu einem allgemeinen Zeitgemälde gehörenden Zug, das eitle Streben, auf die abenteuerlichste Weise Aufsehen zu erregen und eine Rolle in der Welt zu spielen, oder eine neue Form des so absichtlich und dreist die Aufmerksamkeit des Publikums auf sich ziehenden Cynismus jener Zeit zur Anschauung bringen will. Wie Marc-Aurel die Bereitwilligkeit zu sterben tadelte, wenn sie nicht auf eigener Ueberzeugung beruhe, sondern von einer blossen Widerspenstigkeit herrühre, wie bei den Christen, weil der Weise mit kalter Vernunft und mit Würde, ohne allen tragischen Pomp (ἀτραγώδως) aus der Welt gehen müsse[1]), so wollte Lucian eben diese in tragischem Pomp sich gefallende Schwärmerei der Christen an seinem Peregrinus satirisch darstellen, indem er ihn als einen hochtragischen Mann, ausserordentlicher noch als alle Helden eines Sophokles und Aeschylus, dieses seltsame abenteuerliche Drama aufführen liess. Diese schwärmerische Todesverachtung, dieser Drang zum Märtyrerthum, durch welchen die Christen selbst die Heiden gegen sich herausforderten, war jetzt eine die Christen besonders charakterisirende Erscheinung, von welcher selbst bei Celsus

---

1) Πρὸς ἑαυτόν. 2, 3.

nur wenig die Rede war [1]). Sie musste jetzt immer mehr in die Augen fallen, je mehr unter Marc-Aurel nicht nur Verfolgungen gewöhnlich wurden, sondern auch die so oft angewandte Strafe des Feuertodes dem Märtyrerheroismus der Christen in so manchen Fällen, wie z. B. bei dem Märtyrertode des Bischofs Polykarp von Smyrna Gelegenheit gab, sich in seinem vollen Glanze zu zeigen. Man pflegte sogar schon sprüchwörtlich von den Christen, oder Galiläern, als solchen zu reden, bei welchen eine Raserei, die das thut, was der Vernunft nur durch die Einsicht in die Gesetze der Weltordnung möglich ist, schon zur Sache der Gewohnheit geworden ist [2]).

Wenn auch Lucian mit derselben Geringschätzung und Verachtung auf das Christenthum herabsieht, wie Celsus, so ist doch seine Stimmung und Ansicht eine andere, und er kann uns als der Repräsentant derer gelten, welche in ihrer epikureischen Gleichgültigkeit gegen das Religiöse überhaupt eine Erscheinung, wie das Christenthum, nicht nur ruhiger betrachteten, sondern sie auch durch die Analogie mit andern gleichartigen Erscheinungen und ähnlichen pathologischen Zuständen der Menschheit für ihre Weltbetrachtung zurechtzulegen suchten. Es spricht sich in ihm nicht der bittere Hass eines Celsus aus, welcher in den Christen nur eine Bande von Betrügern sehen will, die sich gleichsam zum Verderben der übrigen menschlichen Gesellschaft verschworen haben, sie sind ihm nur Einfältige, Leichtgläubige, Schwärmer, die in der fixen Idee, die sie beherrscht, ebenso fähig sind, die abenteuerlichste Rolle zu spielen, als die grössten Beweise von Selbstaufopferung zu geben. Man hat sich also doch soweit mit dem Christenthum ausgesöhnt, dass man es wenigstens für nichts Schlimmeres hält, als in so manchen andern Erscheinungen der Zeit zu Tage liegt, nur kann man, wenn man auf die letzte Quelle zurückgeht, den Ursprung des Christenthums auch jetzt nur aus Betrug und Täuschung herleiten. Schwerlich wollte Lucian, wenn er Jesus nicht geradezu, wie Celsus, einen

1) Nur bei Orig. c. Cels. 8, 49 hält Celsus den Christen den Widerspruch vor, eine Auferstehung des Leibs zu hoffen, wie wenn es nichts Besseres und Edleres gäbe, als τὸ σῶμα, und dagegen αὐτὸ ῥίπτειν εἰς κολάσεις, ὡς ἄτιμον.

2) Arrian de Epicteti dissert. 4, 7: περὶ ἀφοβίας. Ὑπὸ μανίας μεν δύναταί τις οὕτω διατεθῆναι πρὸς ταῦτα, καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι, ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκε τὰ ἐν τῷ κόσμῳ;

Betrüger, sondern einen Sophisten nannte [1]), hiemit ein an sich günstigeres Urtheil über ihn aussprechen. Eine Aenderung der Ansicht konnte erst eintreten, wenn man auf dieselbe Weise, wie man für das Christenthum wenigstens einen pathologischen Anknüpfungspunkt gefunden hatte, ihm auch in religiöser Beziehung eine Seite abzugewinnen wusste, vermöge welcher es in die allgemeine Anschauungsweise aufgenommen werden konnte. Von Seiten des Epikureismus liess sich in dieser Hinsicht, bei der Indifferenz desselben gegen alles Religiöse, nichts erwarten, ebenso wenig vom Stoicismus, da ihm schon die Todesschwärmerei der Christen so zuwider war, dass er das Christenthum als unrömisch verachtete, dagegen war der Platonismus, so wenig er auch noch in einem Celsus sich dazu anschicken zu wollen schien, weitherzig und universell genug, um dem Christenthum gerade auf dem Punkte, wo es am wichtigsten war, die Göttlichkeit seines Ursprungs zuzugestehen.

Den Weg dazu bahnte der unmittelbar nach dem Zeitalter der Antonine auf der Grundlage des orientalischen Sonnencultus im römischen Reiche sich verbreitende religiöse Eklekticismus und Synkretismus, welchem selbst mehrere Beherrscher des römischen Reichs mit schwärmerischer Religiosität ergeben waren. Den thatsächlichen Beweis des Einflusses, welchen dieser Synkretismus auf die Ansicht der heidnischen Welt vom Christenthum hatte, haben wir an dem von Philostratus beschriebenen Leben des Apollonius von Tyana [2]), einem Werke, das hier eine wichtige Stelle einnimmt. Es ist in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts in der Umgebung der Kaiserin Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, entstanden [3]), bei welcher wir ohne Zweifel dieselbe religiöse Denkweise voraussetzen dürfen, welche bald darauf bei mehreren Mitgliedern des kaiserlichen Hauses und ihrer Familie so stark hervortrat. Der Gegenstand des Werkes ist der auch aus andern Nachrichten bekannte, in der zweiten Hälfte des ersten Jahr-

1) Man vergl. über die Bedeutung dieses Ausdrucks bei Lucian (er gebraucht ihn auch in seinem Philopseudes c. 16 von Jesus) Planck a. a. O. S. 873 f. Er hat bei Lucian sowohl einen guten als einen schlimmen Sinn, passt somit ganz für Lucian, der von Jesus wenigstens nicht so schlimm wie Celsus reden wollte.

2) Man vergl. meine S. 409 genannte Schrift.

3) Vita Apoll. 1, 3. Vergl. Vit. Soph. 2, 30, 1.

hunderts lebende Magier Apollonius von Tyana, welcher hauptsächlich unter Domitian als Wahrsager und Wunderthäter Aufsehen erregt haben soll. Es ist sonst nur wenig von ihm die Rede, bei Philostratus erscheint er nun aber im Lichte einer so idealisirenden Darstellung, dass dabei nothwendig eine besondere Absicht vorausgesetzt werden muss. Betrachtet man die Züge, mit welchen er geschildert wird, so kann man nicht wohl darüber im Zweifel sein, was Philostratus mit einer solchen Darstellung bezweckte. Der zweideutige Magier und Wahrsager ist hier mit Einem Worte zu einem sittlich religiösen Weltreformator geworden, welcher, wenn er wirklich eine geschichtliche Person wäre, alles übertroffen haben würde, was die alte heidnische Welt an solchen Bestrebungen aufzuweisen hat. Die Wirksamkeit, welcher er nach dieser Schilderung sein ganzes Leben widmete, hatte eine durchaus religiöse Richtung. Eine richtige Erkenntniss der Götter und der göttlichen Dinge zu verbreiten, die der Gottheit wohlgefällige Weise ihrer Verehrung zu lehren, Liebe zum Göttlichen und einen die Götter fromm ehrenden Sinn anzuregen, war überall, wo wir ihn auftreten sehen, sein eifrigstes Bestreben. Desswegen unterhielt er sich überall vorzüglich über religiöse Gegenstände und überging auf seiner steten Wanderung keinen heiligen Ort, der entweder durch die Erinnerung fromme Gefühle weckte, oder auch damals noch von den Göttern und Heroen zur Offenbarung ihrer sichtbaren Nähe und Gegenwart erwählt war. Er besuchte alle Tempel und weilte in ihnen am liebsten und hielt Vorträge in ihnen, die die Wirkung hatten, dass die Götter eifriger verehrt wurden und die Menschen herbei kamen, als ob sie reichlichere Gaben von den Göttern zu empfangen hofften. Mit demselben Eifer drang er auf Tugend und Sittlichkeit. Ueberall, wo er auftrat, wirkte er auf eine höchst achtungswürdige Weise, um das erschlaffte Zeitalter zur strengern und reinern Sitte der Vorzeit zurückzuführen und dadurch das Wohl der Staaten fester zu begründen. Insbesondere empfahl er Selbsterkenntniss und sorgfältige Beachtung des in der Stimme des Gewissens sich aussprechenden sittlichen Urtheils. Den Maassstab der sittlichen Beurtheilung setzte er in die Idee der Gerechtigkeit, erklärte aber ausdrücklich, dass kein Unrecht thun noch nicht als Gerechtigkeit gelte. Mit diesen Lehren und Grundsätzen suchte er seiner Wirksamkeit die grösste Ausdehnung und Allgemeinheit zu geben. An allen Orten erscheint er auf

dieselbe Weise thätig und seine fortgehende Wanderung durch alle Länder der damals bekannten Welt konnte nur den Zweck haben, die Weisheit, die er lehrte, und was er zum Wohl der Menschheit wirken zu können hoffte, zum Gemeingut Aller zu machen. Schon seine Wirksamkeit bezeugt so den Universalismus seiner Denkweise. Ebenso hatte seine Lehre nichts Particularistisches und Geheimes, seine Vorträge waren öffentlich, und jeder, welcher wollte, konnte an ihnen theilnehmen. Er hatte zwar einen engern Kreis von Schülern um sich, scheint aber in Hinsicht der Belehrungen, die er ihnen ertheilte, keinen tiefer eingreifenden Unterschied gemacht zu haben. Die Schüler, welche er zur Seite hatte, sollten ihm überhaupt die allgemeinere Anerkennung und festere Begründung der Lehren und Grundsätze, von welchen er eine neue Anregung des sittlich religiösen Lebens erwartete, auch für die Zukunft verbürgen. Als sittlich religiöser Reformator musste er, der Natur der Sache nach, in einen gewissen Gegensatz zu der ihn umgebenden Welt treten. Der Zweck seines Wirkens war, der Unwissenheit und Gleichgültigkeit in göttlichen Dingen, den sittlichen Mängeln und Gebrechen, die unter seinen Zeitgenossen herrschten, den verschiedenartigen Verirrungen, die er bei Einzelnen da und dort wahrnahm, so viel er vermochte, zu begegnen, um dadurch das Missverhältniss aufzuheben, in welchem die Menschen seiner Zeit zu der Idee standen, die nach seiner Ansicht im menschlichen Leben realisirt werden sollte. Seine Wirksamkeit hatte aber auch eine politische Tendenz, durch welche sie einen noch bestimmteren Charakter erhielt. Sein öffentliches Leben fällt in die Periode, in welcher die Tyrannei eines Domitian ihren Schrecken in der römischen Welt verbreitete. Apollonius trat der Tyrannei mit dem Muthe eines keine Gefahr scheuenden Weisen entgegen, und wurde durch alle Lehren und Grundsätze, die die wahre Philosophie darbieten kann, der Verfechter der Freiheit. Es ist jedoch nicht genug, dass ein sittlich religiöser Reformator der Idee, die ihn begeistert, seine öffentliche Thätigkeit widmet, er muss sie vor allem in seiner eigenen Person zur lebendigen concreten Anschauung bringen. Auch in der Person des Apollonius stellt sich uns nach der Schilderung des Philostratus ein solches Ideal dar. Es sind in dieser Hinsicht hauptsächlich folgende Züge hervorzuheben. Wie er sich intellectuell durch sein höheres Wissen weit über die gewöhnlichen Menschen erhob und überhaupt alles Wissen seiner

Zeit in göttlichen und menschlichen Dingen wie in einem gemeinsamen Mittelpunkt in sich vereinigte, so war er auch in practischer Hinsicht der in gleichem Grade vollendete Weise. Er hatte sich von Jugend an der pythagoreischen Philosophie mit unaussprechlicher geheimnissvoller Liebe ergeben und befolgte die Lebensweise, die sie ihren Bekennern als die einzig heilige, gottgefällige, des Weisen würdige vorschrieb, mit grösserer Strenge als irgend ein Anderer. Da aber der vollendete Weise in seiner wahren Grösse erst dann erscheinen kann, wenn er auch die Schrecknisse des Todes überwindet, so durfte auch diess in dem Leben des Apollonius nicht fehlen. Er wies den Gedanken nicht von sich zurück, sich selbst als Märtyrer für die Sache der Freiheit aufzuopfern, und entwaffnete durch seine Unerschrockenheit und Todesverachtung die Grausamkeit des Tyrannen Domitian. Alles diess zusammen, seine ausserordentliche Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge, die fleckenlose Reinheit, die in ihm den schönsten Verein aller Tugenden, das ächteste Ideal sittlicher Vollkommenheit vor Augen stellte, die edle Bestimmung seines ganzen Lebens, für das Wohl der Menschheit zu wirken, der Todesmuth, mit welchem er die Sache der Freiheit gegen die Tyrannei vertheidigte und im Bewusstsein der Pflicht das Leben aufzuopfern entschlossen war, machte ihn zu einer übermenschlichen göttlichen Erscheinung, und wie sich das Göttliche seiner Natur durch seine Seher- und Wundergabe beurkundete, so warfen auch noch wundervolle Ereignisse bei seiner Geburt und dem Ende seines Lebens eine eigene Glorie auf seine Person, und man kann es daher nur ganz natürlich finden, dass schon die Zeitgenossen in ihm einen Gott erblickten. Bedenkt man nun aber auf der einen Seite, wie ungeschichtlich und idealisirt die ganze Darstellung ist, und wie ihr demnach nur eine bestimmte Absicht zu Grunde liegen kann, und auf der andern, wie auffallend in allen Hauptzügen dieses Ideals die Uebereinstimmung zwischen Christus und Apollonius ist, und wie sich auch in so manchen einzelnen Zügen eine nähere Bekanntschaft des Philostratus mit der evangelischen Geschichte verräth, so kann man nur fragen, was bei einem solchen Gegenbilde beabsichtigt war. Auf eine blos feindliche Tendenz weist uns nichts hin. Kann freilich, auch wenn Philostratus mit seiner Darstellung blos sagen wollte, die Christen haben keine Ursache, ihren Christus für eine so ausserordentliche und einzige Erscheinung

zu halten, auch die heidnische Welt könne ein gleiches Ideal ihm gegenüberstellen, schon diess als eine Opposition gegen das Christenthum angesehen werden, so ist vor allem zu erwägen, welches grosse Zugeständniss dem Christenthum schon dadurch gemacht ist, dass das aufgestellte Ideal nur ein Seitenstück zu dem im Christenthum sich findenden Original sein soll. Wo war denn, wenn wir auf Lucian und Celsus zurücksehen, bisher auch nur entfernt von der Anerkennung eines solchen Vorzugs des Christenthums die Rede? Wie wenn jetzt jedes Vorurtheil gegen dasselbe überwunden wäre, gesteht man ihm nicht nur etwas sehr Hohes und Göttliches zu, sondern es ist jetzt nur noch darum zu thun, ihm einen solchen Vorzug nicht allein zu lassen, und es wird alles aufgeboten, was aus der heidnischen Welt zu einem solchen Gegenstück zusammengebracht werden kann. Für pythagoreisch gibt sich die dem Apollonius zugeschriebene Philosophie selbst aus, und ohne Zweifel ist hauptsächlich aus der Vorliebe für die pythagoreische Philosophie, wie sie schon seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung erwachte und allmählig sich weiter verbreitete, der Umschwung des heidnischen Zeitbewusstseins in Hinsicht des Christenthums zu erklären, welchen wir in dem Werke des Philostratus schon als vollendete Thatsache vor uns sehen, so absichtlich auch das Werk selbst jede Beziehung auf das Christenthum zu ignoriren scheint. Je mehr die Philosophie selbst eine religiöse Richtung nahm, und die aus der Negativität ihrer bisherigen Ergebnisse in ihr entstandene Sehnsucht nach einer höhern Offenbarung aus den Ueberlieferungen der Vorzeit und den Religionslehren des Orients zu befriedigen suchte [1], um so geneigter musste sie sein, auch einer Lehre Glauben zu schenken, welche selbst auch mit dem Anspruch auf eine göttliche Offenbarung auftrat und nach einer Dauer von zwei Jahrhunderten schon nicht mehr als eine so neue, erst seit gestern entstandene angesehen werden konnte. Aus dem Neupythagoreismus ging auf diesem Wege hauptsächlich jener religiöse Synkretismus hervor, welcher der absoluten Wahrheit dadurch am nächsten zu kommen glaubte, dass er die verschiedenen Formen der Religion, so weit sich in ihnen etwas Höheres und Göttliches zu offenbaren schien, so viel möglich in Einer Anschauung vereinigte, und sie alle neben einander mit dem

1) Vergl. Zeller, die Philosophie der Griechen. 3 S. 490 f.

gleichen relativen Anspruch auf Wahrheit bestehen liess, um sie alle zusammen als Lichtstrahlen eines und desselben Lichtprincips zu betrachten. Auch das Christenthum nahm so die ihm gebührende Stelle neben den andern Religionen ein, man ehrte seinen Stifter, wie den Stifter anderer religiöser Institute, stellte ihn andern Weisen der Vorzeit zur Seite, und indem man sich damit begnügte, dem Hohen und Göttlichen, das man in ihm anerkannte, etwas anderes Gleichberechtigtes, oder, wie man meinte, sogar noch Höheres und Vollkommeneres aus der heidnischen Welt gegenüberzustellen, sah man vorerst noch darüber hinweg, dass es sich selbst in ein ganz anderes Verhältniss zu der heidnischen Religion und Philosophie setzen musste. Sobald aber der von Anfang an in einer so nahen Verwandtschaft zum Pythagoreismus stehende Platonismus in seiner erneuerten Form sich systematischer ausgebildet und sich zur herrschenden Zeitphilosophie erhoben hatte, musste er sich gedrungen sehen, sich mit dem Christenthum bestimmter auseinanderzusetzen, um sowohl was er in ihm billigte und anerkannte, als auch was er in ihm verwerfen und als einen principiellen Gegensatz betrachten musste, genauer festzustellen. Diess führt uns, nachdem wir in Celsus den entschiedenen Gegner, in Philostratus den zweideutigen synkretistischen Vermittler kennen gelernt haben, auf den Neuplatoniker Porphyrius, als den Hauptrepräsentanten der dritten, allein noch möglichen Form des hier seinen Verlauf nehmenden geistigen Processes, in welcher wir das religiöse Bewusstsein der heidnischen Welt von dem Christenthum auf der einen Seite ebenso angezogen als auf der andern von ihm abgestossen sehen.

Obgleich Porphyrius unter diesen doppelten Gesichtspunkt zu stellen ist, ist doch er es gerade, welcher in den Augen der Kirchenväter für den bittersten und unversöhnlichsten Gegner des Christenthums galt [1]. Sein in fünfzehn Büchern gegen die Christen geschriebenes Werk war eine noch berühmtere Streitschrift als die des Celsus, und man war sich der Bedeutung derselben so bewusst, dass die angesehensten Kirchenlehrer jener Zeit, wie namentlich Methodius von Tyrus, Eusebius von Cäsarea, Apollinaris von Laodicea sehr ausführliche Widerlegungsschriften gegen sie verfassten. Sein

---

1) Ὁ ἄσπονδος ἡμῶν πολέμιος, ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος wird er z. B. von Theodoret genannt Gr. affect. cur. disp. 10. 12. ed. Schulz. T. 4. S. 954. 1040.

Angriff auf das Christenthum war nicht so umfassend und vielseitig und nicht ebenso gegen die christliche Weltansicht überhaupt gerichtet, wie der des Celsus, um so besser aber wusste er solche Punkte zu treffen, bei welchen die Evidenz der Thatsachen, die seine Argumente hervorhoben, nicht wohl in Abrede gezogen werden zu können schien. Wir kennen freilich, da auch die Gegenschriften verloren gegangen sind, das von dem Hasse der Christen vernichtete Werk nur sehr wenig, aber auch schon die wenigen Bruchstücke, die sich aus ihm erhalten haben, geben uns diesen Begriff von demselben. Porphyrius griff hauptsächlich die Schriften der Christen an und suchte mit kritischer Schärfe Widersprüche in ihnen nachzuweisen, welche den Charakter der Göttlichkeit, welchen diese Schriften haben sollten, von selbst aufheben zu müssen schienen. Als einen Punkt dieser Art fasste er besonders den Gal. 2 erwähnten Conflict der beiden Apostel ins Auge, bei welchem er dem Einen seinen Irrthum, dem Andern seine Streitsucht vorwarf und aus dem Ganzen die Folgerung zog, dass, wenn die Häupter der Gemeinden selbst so uneins mit einander waren, ihre Lehre überhaupt nur auf Erdichtung und Lüge beruhen könne[1]. In der evangelischen Geschichte selbst beschuldigte er Jesum wegen seines Benehmens Joh. 7, 8. vgl. mit V. 14 der Zweideutigkeit und Inconsequenz[2]. Besonders berühmt war das zwölfte Buch des Werks, in welchem sich Porphyrius mit den Weissagungen des Propheten Daniel beschäftigte und zu zeigen suchte, das Buch Daniel sei gar nicht von dem Propheten, dessen Namen es führe, sondern von einem Spätern, welcher zur Zeit des Antiochus Epiphanes in Judäa lebte, verfasst, nicht Daniel habe Künftiges vorhergesagt, sondern dieser habe Vergangenes erzählt, alles, was er bis auf Antiochus sage, enthalte wahre

1) Vergl. Hieronymus in dem prooemium seines Commentars über den Brief an die Galater.

2) Hieron. Dial. c. Pelag. 2, 17. Auch sonst scheint er in der evangelischen Geschichte viel Unwahres und absichtlich Falsches gefunden zu haben. Vergl. Hier. Ep. 57. ad Pammach. c. 9. Quaest. hebr. in Gen. init. In der Apostelgeschichte nahm er die Worte des Petrus an Ananias und die Sapphira 4, 4 f. nicht als prophetische Ankündigung eines Gottesgerichts, sondern nur als ein imprecari mortem, was Hieronymus als eine Thorheit des Porphyrius anführt (ut stultus Porphyrius calumniatur) in seiner Epist. ad Demetriadem in der Semler'schen Ausgabe des Pelagii Epist. ad Demetr. S. 156.

Geschichte, was darüber hinausgehe, sei, da er das Künftige nicht gewusst habe, erlogen [1]. In seiner Kritik der mosaischen Geschichte und der jüdischen Alterthümer, von welchen er im vierten Buch handelte, tadelte er hauptsächlich die Ausleger, am meisten den Origenes, wegen ihres Allegorisirens, durch das sie dem klaren Sinn der mosaischen Schriften überschwängliche Mysterien unterschieben [2]. Charakteristisch sind für seine Methode der Bestreitung insbesondere auch die drei dialectischen Fragen: Wenn Christus sich den Weg des Heils, die Gnade und die Wahrheit nenne, und die an ihn glaubenden Seelen von ihm allein die Rückkehr hoffen lasse, was denn so viele Jahrhunderte hindurch die Menschen vor Christus gethan haben? warum die Christen die Opfer verwerfen, wenn doch der Gott des Alten Testaments sie eingesetzt habe? welches Verhältniss zwischen der Sünde und den ewigen Strafen sei, wenn doch Christus sage, mit welcherlei Maass ihr messet, wird auch euch gemessen werden? [3]

So scharf jedoch in solchen und ohne Zweifel so vielen andern Einwürfen die Polemik des Porphyrius war, und so sehr seine ganze Argumentationsweise, so weit wir sie kennen, den Geist eines Celsus verräth, so war es doch von ihm keineswegs, wie von Celsus, darauf abgesehen, ein schlechthin verneinendes Urtheil über das Christenthum auszusprechen. Alles, was er am Christenthum tadelte und verwarf, sollte nur demjenigen Christenthum gelten, das schon damals nicht mehr das ächte und ursprüngliche war. Um beides zu vereinigen, die Achtung und Anerkennung, die der Neuplatonismus dem Christenthum nicht versagen konnte, und die Behauptung des Standpunkts, auf welchem das Heidenthum in seinem bisherigen Gegensatz zum Christenthum sich befand, kam man darauf, den Lehrer von den Schülern zu trennen, und an die Stelle einer rein negativen Dialectik und Polemik, die nur die Falschheit und Nichtigkeit des Christenthums im Ganzen darthun wollte, trat

1) Hieron. in dem prooemium zu seinem Commentar über den Propheten Daniel.

2) Eus. K.G. 6, 19. Er sagte von der allegorisirenden Interpretationsmethode dieser Erklärer des Alten Testaments, sie nehme mit ihrer hochfahrenden Einbildung die Seele so gefangen, dass sie kein gesundes Urtheil mehr habe.

3) August. Ep. 102 oder sex quaest. contra paganos expositae, qu. 2. 3. 4. Vergl. Hier. Ep. 133 ad Ctesiph. c. 9.

jetzt eine Kritik, die es sich zur Aufgabe machte, das ursprünglich Wahre von dem erst hinzugekommenen Unwahren und Falschen zu unterscheiden. Von der Beschuldigung eines Betrugs sollte das Christenthum auch jetzt nicht freigesprochen werden, da man sich seine Bedeutung in der Welt anders als unter dieser Voraussetzung nicht erklären konnte, aber der Betrug sollte jetzt nicht mehr bis zu dem Stifter selbst hinaufreichen, er erstreckte sich nur auf die Sphäre derer, welche nach ihm seine wahre Lehre entstellt und ihr die falschen Zusätze gegeben haben, die das religiöse Bewusstsein des Heiden mit Widerwillen und Abscheu gegen sie erfüllen mussten. Die Neuplatoniker waren es zuerst, welche diese Stellung zum Christenthum nahmen, die mit Recht eine kritische genannt werden kann, sofern sie dieselbe Tendenz hatte, wie in der Folge jede kritische Auffassungsweise des Christenthums, die es auch vor allem darauf ansehen musste, was in ihm das an sich Wahre und Ursprüngliche, und was das erst auf anderem Wege Hinzugekommene sei. Sie waren jene *vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores,* welche, wie Augustin sagt [1]), *continent blasphemias a Christo et eas in discipulos ejus effundunt.* Was also Celsus Jesus selbst zum Vorwurf macht, fällt nur den Jüngern zur Last, nur sie sind es, welche die heidnischen Götter läugneten, und sich zum allgemeinen heidnischen Volksglauben in ein so feindliches Verhältniss setzten. Jesus selbst war davon weit entfernt, er glaubte an die Götter, ehrte sie nach heidnischer Sitte und verrichtete mit ihrer Hülfe auf theurgische Weise die Wunder, durch welche er so grossen Ruf erlangte [2]). Wie hierin die Jünger über ihren Meister etwas ausgesagt haben, woran er selbst nicht dachte, so sollte auch diess nur ein falsches Vorgeben von ihnen sein, dass er sich selbst Gott genannt habe. Göttliche Würde Jesu zuzugestehen, wäre ein

1) De consensu Evangelistarum 1, 15.

2) Nihil, sagten die Neuplatoniker bei Augustin a. a. O. c. 34 von Jesus, sensisse contra Deos suos, sed eos potius magico ritu coluisse et discipulos ejus non solum de illo fuisse mentitos, dicendo illum Deum, per quem facta sunt omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit, quamvis excellentissimae sapientiae, verum etiam de Diis eorum non hoc docuisse, quod ab illo didicissent. Sie sprachen auch von Schriften, welche Christus geschrieben habe, und welche eas artes enthalten, quibus eum putant illa fecisse miracula, quorum fama ubique percrebuit. A. a. O. c. 9.

zu grosser Vorzug des Christenthums vor dem Heidenthum gewesen, um so bereitwilliger waren dagegen die Neuplatoniker, ihn als einen der weisesten und ausgezeichnetsten Männer anzuerkennen und zu ehren [1]). Aber auch diesen Vorzug sollte Jesus mit den weisen und göttlichen Männern des heidnischen Alterthums nur so theilen, dass er durch eine solche Parallele nicht sowohl gehoben, als vielmehr in Schatten gestellt wurde. Mit demselben Interesse, mit welchem Philostratus sein Leben des Appollonius geschrieben hat, beschrieben Porphyrius und Jamblichus das Leben des Pythagoras, um es mit allem auszustatten und zu verherrlichen, was dasselbe zu einer Theophanie derselben Art machen konnte, wie die Christen in ihrem Christus anschauten. Recht absichtlich stellten sie ihren göttlichen Pythagoras nicht blos als das höchste Ideal der Weisheit, sondern auch als einen menschgewordenen Gott dar. Schon als Jüngling habe er, sagt Jamblichus [2]), den Eindruck eines Gottes gemacht. Alle, die ihn sahen und hörten, richteten voll Bewunderung die Blicke auf ihn, und viele sprachen mit gutem Grunde die Ueberzeugung aus, er sei der Sohn eines Gottes. Er aber mit Zuversicht gestützt auf die Meinung, die man von ihm hatte, auf die von Kindheit an erhaltene Bildung und auf die natürliche Gottähnlichkeit seines Wesens, zeigte sich der Vorzüge, die er besass, nur um so würdiger. Er zeichnete sich aus durch Religiosität, durch Kenntniss, durch das Eigenthümliche seiner Lebensweise, durch die gesunde Beschaffenheit seiner Seele, durch Anstand des Körpers in allem, was er redete und that, durch eine innerlich heitere unnachahmliche Seelenruhe, die er sich durch keine Anwandlung von Zorn oder Lachen, oder Neid und Streitsucht, oder irgend einer andern Leidenschaft trüben liess. So lebte er in Samos wie ein unter den Menschen erschienener guter Dämon [3]). Als er in Italien auftrat, und daselbst das von allen gefeierte Grossgriechenland stiftete, erschien er auch hier wie ein Gott. Die Einwohner nahmen seine

1) Aug. a. a. O. c. 7: Honorandum enim tanquam sapientissimum virum putant, colendum autem tanquam Deum negant. Für einen der frömmsten und weisesten Männer sollen Jesum auch die heidnischen Orakel erklärt haben, auf deren Aussprüche die Neuplatoniker so grosses Gewicht legten. Aug. de civit. Dei 19, 23. Eus. Dem. ev. 3, 8.

2) De vita pythagorica c. 2.

3) ὡς δὴ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ.

Gesetze und Vorschriften wie göttliche Befehle an, von welchen nicht im Geringsten abzuweichen erlaubt sei. In vollkommener Eintracht lebte der ganze Verein seiner Schule zusammen, gerühmt und glücklich gepriesen von allen, die um sie herumwohnten. Sie hatten unter sich Gütergemeinschaft eingeführt. Den Pythagoras rechneten sie schon zu dem Kreise der Götter, als einen guten menschenfreundlichen Dämon. Einige sagten, er sei der pythische, Andere der hyperboreische Apollon, Andere der Päon, wieder Andere einer der Dämonen, die den Mond bewohnen, und noch Andere einer der olympischen Götter, der zum Heil und zur Wiederherstellung des Lebens der Sterblichen in menschlicher Gestalt den damals Lebenden erschienen sei, damit er das heilbringende Licht der Glückseligkeit und der Philosophie (die seligmachende Philosophie) der sterblichen Natur zu Theil werden lasse [1]). Ein grösseres Gut, setzt Jamblichus hinzu, als von den Göttern durch diesen Pythagoras geschenkt worden sei, sei noch nie gekommen, noch werde ein solches je kommen, wesswegen auch jetzt noch das Sprüchwort von dem Hauptumlockten aus Samos mit der grössten Ehrfurcht spreche. Wenn es also auch eine solche Menschwerdung Gottes gibt, wie die Christen von Christus behaupten, oder eine solche ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους θεοῦ, wie der Philosoph Eunapius des Philostratus Leben des Apollonius genannt wissen wollte [2]), und wie demnach auch das von Porphyrius und Jamblichus geschilderte Leben des Pythagoras genannt werden kann, so steht Pythagoras so einzig da, dass Christus nur als eine secundäre Erscheinung dieser Art neben ihm betrachtet werden kann, und es ist nur eine Uebertreibung von Seiten der Christen, wenn sie aus ihrem Christus mehr machen, als einen Gott oder göttlichen Mann im Sinne der Heiden. Gegen das aber, was einmal von dem Neuplatonismus in Christus anerkannt worden war, wurde selbst von einem Gegner, wie Hierocles, dem Statthalter von Bithynien, welcher nach dem Vorgang des Celsus und seines Ἀληθὴς λόγος **Worte der Wahrheitsliebe**

---

1) Εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει. Vergl. Tit. 2, 11 f.

2) In den Προοίμιον zu den Vitae Sophist. ed. Boissonade. Amsterdam 1822. S. 3.

(Λόγοι φιλαλήθεις in zwei Büchern)[1] gegen die Christen schrieb, keine Einsprache mehr erhoben, und er machte in seiner Parallele zwischen Christus und dem von Philostratus verherrlichten Apollonius, welche der Hauptpunkt seiner Streitschrift gewesen zu sein scheint, den Christen nur das zum Vorwurf, dass sie ausserordentliche Erscheinungen dieser Art nicht nüchterner und besonnener zu beurtheilen wissen. Die Christen thun sich auf ihren Jesus ungemein viel zu gut, indem sie von ihm rühmen, dass er einige Blinde wieder sehend gemacht und einige andere Wunder dieser Art verrichtet habe, es verdiene aber bemerkt zu werden, dass die Heiden über alle dergleichen Dinge eine weit richtigere und verständigere Ansicht haben, und wie sie von ausserordentlichen Menschen denken. Was er sodann von dem Prokonnesier Aristeas, dem Pythagoras und einigen ältern, ganz besonders aber von den Wunderthaten des erst unter der Regierung Nero's aufgetretenen Apollonius von Tyana sagte, wollte er blos in der Absicht erwähnt haben, um das genaue und bei jedem einzelnen Falle wohlbegründete Urtheil der Heiden mit der Leichtfertigkeit der Christen zusammenzustellen. Die Heiden nämlich halten einen solchen Wunderthäter nicht für einen Gott, sondern nur für einen von den Göttern geliebten Menschen, die Christen aber erklären ihren Jesus wegen einiger unbedeutender Wunderzeichen für einen Gott, wobei auch das noch in Erwägung zu ziehen sei, dass die Thaten Jesu von Petrus und Paulus und einigen andern diesen ähnlichen lügenhaften, eingebildeten, mit Zauberei sich abgebenden Menschen auf jede Weise ausgeschmückt worden seien, die Thaten des Apollonius aber seien von Männern beschrieben worden, die auf der höchsten Stufe der Bildung standen und die Wahrheit zu würdigen wussten, und aus Menschenliebe die Thaten eines edlen, von den Göttern geliebten Mannes nicht unbekannt sein lassen wollten[2]. Das Höchste, was die Heiden Christus zugestehen konnten, war nur eine göttliche Würde in dem Sinne, in welchem überhaupt nach polytheistischer Anschauung verschiedene Formen des Göttlichen neben einander bestehen können, die Verehrung Jesu setzte daher immer die Verehrung der heidnischen

1) Wir kennen sie nur aus der Gegenschrift des Eusebius von Cäsarea Contra Hieroclem.

2) Bei Eusebius a. a. O. c. 2.

Götter als gleichberechtigt voraus, und die letzte Streitfrage, um welche es sich zwischen den Christen und Heiden handelte, blieb daher immer die Realität der heidnischen Götter, welche die Christen nicht anerkennen konnten, ohne mit dem Absoluten ihres Gottesbegriffs in Widerstreit zu kommen, während die Heiden sich nicht als das ausschliessliche Prädicat eines Einzigen denken konnten, was sie als das gemeinsame Attribut Vieler zu denken gewohnt waren. Und da die Christen den Heiden gegenüber noch immer nur eine Secte waren, deren Ursprung nicht in sehr ferner Zeit lag, so traf sie der Vorwurf, von dem allgemeinen, durch die Ueberlieferung der Vorzeit geheiligten Volksglauben abgefallen zu sein, was in den Augen des Neuplatonikers eine weit grössere Verschuldung war, als nach der gewöhnlichen Vorstellung. Ist der Polytheismus nach der neuplatonischen Weltanschauung nicht blos eine schöne Mannigfaltigkeit der Welt, sondern auch eine von dem Herrscher des Alls getroffene Einrichtung, welcher zufolge es blos darum eine Mehrheit volksthümlich verschiedener Religionen gibt, weil jedes Volk seinen eigenen Dämon als Nationalregenten [1]) hat, so kann es auch nur als ein frevelnder Eingriff in die von Gott bestimmte allgemeine Weltordnung, und in die jedem Einzelnen in ihr gegebene Stellung betrachtet werden, die vaterländische Religion zu verlassen. In diesem Sinne nannte es Porphyrius die grösste Frucht der Frömmigkeit, die Gottheit zu verehren auf vaterländische Weise (τιμᾷν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια) [2]), und in einer Parallele zwischen Ammonius Sakkas und Origenes [3]) fällte er über beide das Urtheil, Ammonius habe sich, obgleich von christlichen Eltern geboren, so bald er zu philosophiren angefangen, zu der gesetzlichen Weise (ἡ κατὰ νόμους πολιτεία), Origenes aber, obgleich als Grieche unter Griechen erzogen, sich zu dem barbarischen Wagniss gewendet und seine griechische Wissenschaft verfälscht, er habe als Christ auf gesetzwidrige Weise gelebt.

---

1) Man vergl. hierüber auch Celsus bei Origenes 5, 25.

2) In dem von A. Mai gefundenen, und im Jahr 1816 herausgegebenen Briefe an seine Gattin Marcella c. 18.

3) Bei Eusebius K.G. 6, 19. Vergl. über die Behauptung des Porphyrius meine Anzeige des Heigl'schen Programms vom Jahr 1835 in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jahr 1837. 2. Bd. S. 652 f. Redepenning, Origenes. 1841. 1. Abth. S. 422 f.

So weit hatte sich also das anfangs mit allem Hass und Abscheu zurückgestossene, und in der Folge wenigstens nur für Betrug und Schwärmerei erklärte Christenthum durch die synkretistische Vermittlung des Neuplatonismus mit dem Bewusstsein der heidnischen Welt ausgeglichen, dass es sich in dem Conflict dieser beiden geistigen Mächte mit einander nur noch um die formelle Frage zu handeln schien, ob es erlaubt sei, von der bisherigen Religion zu einer neuen überzugehen. Diese Frage konnte sich jeder nur nach Maassgabe seines religiösen Bewusstseins beantworten. Verneinen musste sie, wer auch jetzt eine solche Anschauung des Göttlichen, wie sie ihm die Göttergestalten des alten Glaubens darboten, für sein religiöses Bewusstsein nicht entbehren konnte, zu bejahen aber hatte sie jeder, auf dessen Bewusstsein die alten Götter eine solche dämonische Macht nicht mehr ausüben konnten. Allein auch solche, deren Bewusstsein sich innerlich von allen Banden des alten Glaubens abgelöst und frei gemacht hatte, konnten sich äusserlich dadurch gebunden glauben, dass sie als Einzelne, oder als eine nur schwache Minorität, einer weit überwiegenden Mehrheit gegenüberstanden. Die Hauptfrage war daher schon jetzt wesentlich dieselbe, welche in der Folge innerhalb der christlichen Kirche selbst so grosse Bedeutung erhalten hat, wie sich die subjective Freiheit und Berechtigung des Einzelnen zu der Macht der Gewohnheit und des Herkommens, oder zur Auctorität einer als katholisch geltenden Tradition verhalte. Auch mit dem alten Götterglauben verbanden sich alle Begriffe, welche der christlichen Kirche ihren katholischen Charakter gaben, welches Recht hatte also der Einzelne, wenn er nicht in seinem eigenen Bewusstsein dieser Macht gegenüber sich frei wissen konnte? Es ist bemerkenswerth, wie schon die ältesten christlichen Apologeten in ihrer Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen den heidnischen darauf geführt wurden, das protestantische Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit als ein dem Begriff der Religion an sich zukommendes Attribut gegen ihre heidnischen Gegner geltend zu machen. Woher hat, hält Tertullian ihnen entgegen, schon unter den Heiden jeder das Recht vorzugsweise diesen oder jenen Gott zu verehren, woher anders, als von der Religion selbst, sofern sie an sich, ihrem Wesen nach, nur Sache der freien Wahl und der freien Selbstbestimmung ist? Warum

sollen also nicht auch die Christen dasselbe Recht haben? [1]) Dieselbe Frage untersuchte der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien. Er lässt den heidnischen Grammatiker Appion behaupten, die grösste Sünde sei es, das Vaterländische zu verlassen und sich zu barbarischen Sitten zu wenden, beantwortet aber die Frage, ob man πάντως δεῖ φυλάσσειν τὰ πάτρια, durch die Unterscheidung, die er zwischen ἀλήθεια und συνήθεια macht. Wolle man den Uebertritt von der heidnischen Religion zur christlichen aus dem Grunde verbieten, weil es unrecht sei, von der Sitte und dem Glauben der Väter abzufallen, so verkenne man den grossen Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit. Die väterlichen Sitten seien nur, wenn sie gut seien, beizubehalten, gut aber sei die heidnische Religion schon desswegen nicht, weil sie Vielgötterei sei [2]). Dasselbe erwiedert auch Origenes dem Celsus: wir wissen, dass es recht ist, das von Anfang in den einzelnen Ländern Gebräuchliche aufzugeben, wenn es bessere und göttlichere Gesetze gibt, wie die, welche Jesus als der Mächtigste gegeben hat, unrecht aber ist es, sich dem nicht anzuvertrauen, der sich reiner und mächtiger als alle Herrscher gezeigt hat [3]). Ist also nur einmal die Ueberzeugung des Bessern vorhanden, so liegt in ihr unmittelbar auch das Recht, ihr zu folgen, und keine Macht der Welt kann ihr widerstehen. Der

1) Apol. c. 24: Colat alius deum, alius Jovem, alius ad coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, nubes numeret orans, alius lacunaria, alius suam animam deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis, et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere, quem velim, sed cogar colere, quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. Atque adeo et Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas — unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est. — Sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos, nec Romani habemur, quia non Romanorum deum colimus. Bene quod omnium deus est, cujus velimus aut nolimus omnes sumus. Sed apud vos quodvis colere jus est, praeter deum verum, quasi non hic magis omnium sit deus, cujus omnes sumus. Vergl. Ad Scap. c. 2: Humani juris et naturalis potestatis et unicuique, quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris.

2) Hom. 4, 7.

3) C. Cels. 5, 32.

Sieg des Christenthums war entschieden, so bald, wie diess im Folgenden zu zeigen ist, der römische Staat sich genöthigt sah, die religiöse Ueberzeugung, deren Recht schon die Apologeten angesprochen hatten, auch äusserlich freizugeben.

II. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner äussern Seite.

Gewöhnlich weiss man das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat nur nach der Reihe der Verfolgungen zu bemessen, welche die Christen bald unter diesem, bald unter jenem Kaiser zu erdulden hatten. Als Heiden, wie die Römer waren, konnten sie freilich nur das Christenthum verfolgen, und wenn sie es nicht thaten, scheint es nur zufällig nicht geschehen zu sein. Wenn nun aber schon die Verfolgungen, näher betrachtet, sehr verschiedener Art waren und aus verschiedenen Motiven hervorgingen, so war überhaupt das Verhalten des römischen Staats zum Christenthum ein verschiedenes, je nachdem die ganze Ansicht, welche die heidnische Welt vom Christenthum hatte, so oder anders bestimmt war. Die ganze Reihe der Erscheinungen, welche der Gegenstand der weitern Darstellung sind, sind daher nur der äussere Reflex dessen, was wir schon als den innern Process kennen, welcher im Bewusstsein der heidnischen Welt seinen durch die Natur der Sache selbst bedingten Verlauf genommen hat. So gewiss das Christenthum als die über alles übergreifende Macht der Wahrheit im Bewusstsein der heidnischen Welt immer mehr Raum gewinnen und zuletzt desselben sich bemächtigen musste, so gewiss musste es auch mit dem römischen Staat zuletzt dahin kommen, dass er besiegt alle seine Macht und Herrschaft in die Hände des Christenthums niederlegte.

Unter Augustus geboren und unter Tiberius gekreuzigt steht Christus an der Spitze der wichtigsten Epoche der römischen Geschichte. Beide, das Christenthum und die Alleinherrschaft der römischen Kaiser, treten zu derselben Zeit als gleich bedeutungsvolle Weltmächte in der Weltgeschichte auf, aber schon der erste Ausgangspunkt beider zeigt, wie wenig die eine neben der andern bestehen kann. Nicht ohne besondere Bedeutung ist auch in den Annalen der römischen Geschichte verzeichnet, dass der Stifter des Christenthums durch den Ausspruch einer römischen Obrigkeit zum

Tode verurtheilt worden ist. *Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus*, sagt der erste römische Geschichtsschreiber, welcher des Christenthums und der Christen erwähnt, wie wenn er recht absichtlich und mit diplomatischer Genauigkeit in den Annalen der Weltgeschichte es verewigen wollte, dass diess durch einen Römer und im Namen des römischen Staats geschehen sei. Wenn gleichwohl die christliche Sage meldet, selbst Tiberius habe die Gottheit Christi anerkannt und auf seine Verehrung im römischen Senat angetragen, so wollte sie hiemit nur die Objectivität des Eindrucks veranschaulichen, welchen die, wie natürlich, dem Kaiser aus Palästina berichteten Ereignisse bei dem Tode Jesu selbst auf das Gemüth eines Tiberius machen mussten, und dadurch um so gewisser auf das Haupt dessen, welcher diese schwere Schuld auf sich geladen hatte, die verdiente Strafe fallen lassen. Noch unter dem Kaiser Claudius weiss die Geschichte nichts von einer Berührung des römischen Staats mit den Christen. Wenn Sueton erzählt [1], Claudius habe die *impulsore Chresto* beständig tumultuirenden Juden aus Rom vertrieben, so ist sehr wahrscheinlich, dass sich in dem *impulsor Chrestus* [2] eine dunkle Kunde davon erhalten hat, das damals in Rom Eingang findende und die römische Judenschaft, wie auch sonst so zu geschehen pflegte, in zwei Parteien spaltende Christenthum habe den Impuls zu den Unruhen gegeben, welche den Kaiser zu jener Maassregel bestimmten, es erscheint hier aber noch ganz unter dem *umbraculum* der jüdischen Religion, als einer *religio licita* [3], deren

1) In der vita Claudii c. 25, womit Apostelgesch. 18, 2 zu vergleichen. Da Dio Cassius 60, 6 das gerade Gegentheil sagt, dass Claudius die Juden nicht aus Rom vertrieben habe, so glaubt man beide Angaben am besten so vereinigen zu können: Claudius habe im Jahr 41 ein Edict gegeben, welches allen Juden den Aufenthalt in Rom untersagte, da aber die Menge derselben so gross war, dass die angeordnete allgemeine Vertreibung nicht ohne Aufstände hätte ausgeführt werden können, so seien nur einzelne hervorragende Persönlichkeiten, wie Aquila, wirklich ausgewiesen und statt der Vollziehung des ursprünglichen Edicts eine blosse Schliessung der Synagogen angeordnet worden, worauf sodann noch in demselben Jahr ein allgemeines Toleranzedict erlassen wurde (Jos. Antiq. 19, 5), dessen Schutz demnach auch den Christen zu Theil wurde. Vergl. Lehmann, Studien zur Geschichte des apostolischen Zeitalters. Greifswald 1856. S. 1 f. Claudius und Nero. Gotha 1858. S. 141 f.

2) Chrestus pflegten die Heiden statt Christus zu sagen, Tert. Apol. c. 3.

3) Tert. Apol. c. 21.

Schutz jedoch sich nur soweit erstrecken konnte, als er den Juden selbst zu Theil wurde. Erst die Regierung Nero's führte auf eine ihrer würdigen Weise die Christen in die Geschichte ein. Als die grosse Feuersbrunst unter Nero, wie Tacitus erzählt[1]), den grössten Theil der Stadt Rom zerstört hatte und das Volksgerücht fortdauernd Nero selbst als Urheber bezeichnete, suchte er es dadurch niederzuschlagen, dass er die Schuld auf Andere schob und mit den ausgesuchtesten Strafen die belegte, welche das Volk Christianer nannte[2]) und wegen ihrer Schandthaten hasste. Zum Hohn wurden sie in Felle wilder Thiere eingenäht, von Hunden zerfleischt oder an's Kreuz geschlagen, oder in Kleidern, die mit einem brennbaren Stoff versehen waren, zum Feuertode bestimmt, um bei Nacht zur Beleuchtung zu dienen. Als überwiesen wurden sie, wie Tacitus sagt, angenommen, nicht sowohl desswegen, weil die ihnen gemachte Beschuldigung, dass sie die Urheber der Feuersbrunst seien, sich begründet erwiesen hätte, als vielmehr wegen ihres allgemeinen Menschenhasses[3]). Ueberwiesen wurden sie also gar nicht, aber an die Stelle des Speciellen, das man ihnen nicht zurechnen konnte, setzte man etwas Allgemeines, das sie so strafwürdig machte, dass man eines speciellen Thatbeweises gegen sie gar nicht bedurfte, indem sie einer erweisslich von ihnen nicht begangenen Frevelthat wenigstens für

1) Annal. 15, 44.

2) Quos — vulgus Christianos appellabat. Schon zur Zeit Nero's wäre demnach dieser Name die unter dem Volk gangbare Bezeichnung gewesen. Nach Apostelgesch. 11, 26 sollen die Jünger in Antiochien zuerst Christianer genannt worden sein (ἐγένετο — χρηματίσαι, der Ausdruck kann auch nur eine populär gewordene Benennung bezeichnen). Die nicht griechische, sondern ächt lateinische Adjectivform des Namens macht jedoch die Entstehung desselben in einer Stadt mit griechisch redender Bevölkerung nicht wahrscheinlich. Der Name ist ohne Zweifel in Rom entstanden. Der Verfasser der Apostelgeschichte setzt seinen Ursprung nach Antiochien, wie ihm überhaupt Antiochien die grosse Metropole für das in ihr zuerst begründete Heidenchristenthum war, von ihr geht auch dieser Name aus, welchen die Pauliner trotz seines heidnischen Ursprungs gern zu dem ihrigen machten, weil er, wie diess auch der falsche Ignatius hervorhebt (vergleiche die Schrift über den Ursprung des Episcopats. S. 181 f.), dem Judaismus gegenüber die selbstständige Bedeutung des vom Judenthum emancipirten Christenthums am unmittelbarsten ausdrückt.

3) Haud perinde in crimine incendii, quam odio generis humani convicti sunt.

fähig gehalten werden konnten. Ihr *odium generis humani* war eine gegen alle übrigen Menschen so feindselige Gesinnung, dass man ihnen gegenüber berechtigt war, sich über alles hinwegzusetzen, was sonst Menschen gegen Menschen zu beobachten verpflichtet sind. Sie werden dadurch als eine Menschenclasse bezeichnet, welche es nur sich selbst, ihrem völligen Mangel an aller humanen Gesinnung und Bildung zuzuschreiben hatte, wenn man auch gegen sie alle Rücksichten der Humanität verläugnete. Diese Ansicht hatte also damals das römische Publikum von den Christen, daher war man mit einem solchen *subdere reos* zufrieden, man fand die Sache ganz in der Ordnung und selbst Tacitus theilte diese Ansicht, er gibt mit keinem Worte zu verstehen, dass er diese Grausamkeiten missbillige, er spricht vielmehr durch die vom Christenthum gebrauchten Ausdrücke deutlich genug aus, dass er ein solches Verfahren gegen sie für hinlänglich gerechtfertigt halte. Alles, was damals gegen die Christen geschah, war somit nur die praktische Consequenz der Ansicht, welche die heidnische Welt überhaupt von dem Christenthum hatte. So zufällig der Anlass der neronischen Christenverfolgung war, so wenig es nach dem Zweck, welchen man dabei hatte, auf das Christenthum selbst abgesehen zu sein schien [1], und so sehr man in ihm etwas ganz Anderes sah, als es wirklich war, so war sie doch ein unmittelbar gegen das Christenthum selbst gerichteter tödtlicher Schlag, zwar kein Versuch zu seiner Unterdrückung überhaupt, aber doch die thatsächliche Erklärung, dass es zu vernichten sei, wie überhaupt alles Schlechte und Verwerfliche nicht geduldet werden kann, somit der erste Anfang alles dessen, was das Christenthum von dem römischen Staat, solange er keine andere Ansicht von ihm hatte, bei jeder Gelegenheit

1) Nach LEHMANN, Studien u. s. w. S. 9 f. wäre sie aus dem Hasse der Juden abzuleiten und der Gemahlin Nero's, Poppäa Sabina, zuzuschreiben. Da diese nach Josephus Antiq. 20, 8 eine jüdische Proselytin war, nach Tacitus Hist. 1, 22 Mathematiker, zu welchen auch jüdische Magier gehörten, in grosser Zahl um sich hatte, und bei Nero alles galt, so sei auch dabei ihre wirkende Hand zu erkennen. Es ist diess eine reine Combination, welche E. BÖHMER in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 4, 3. S. 446 sogar auf die Feuersbrunst ausdehnt, bei welcher der Plan gewesen sei, vor der Errichtung des dem Nero nach Sueton c. 40 von Mathematikern geweissagten regnum Hierosolymorum vorläufig die alte Residenz zu vernichten!

auf's Neue erwarten musste. Der an sich schon auf beiden Seiten bestehende Gegensatz war nun zu einer grossen geschichtlichen Thatsache geworden, durch welche er jetzt erst in seiner ganzen Weite hervortrat. Auch auf der Seite der Christen konnte dieser erste Conflict mit dem römischen Staat nur die Folge haben, dass sie sich des abstossenden Verhältnisses, in welchem sie zu ihm standen, in seinem ganzen Umfang bewusst wurden. Wie lässt es sich anders denken, als dass diese erste eigentliche Christenverfolgung mit allen ihren Marterscenen in einer Zeit, in welcher man der Parusie Christi und den sie begleitenden Bedrängnissen mit der grössten Spannung entgegensah, nicht blos auf die römische Gemeinde, sondern auch auf die Christen aller Orte, welchen diese Kunde zukam, den erschütterndsten Eindruck machte? Wenn sich auch die Verfolgung nicht über die Stadt Rom hinaus erstreckt haben mag, so konnte man doch in ihr nur das erste Signal der grossen Katastrophe sehen, welche jetzt hereinbrechen sollte. Das sprechendste und urkundlichste Zeugniss des tiefen, nachhaltigen Eindrucks, welchen sie auf die ganze christliche Welt machte, liegt in der nur wenige Jahre nachher geschriebenen Apokalypse vor uns, welche in der That nichts anderes ist, als das christliche Gegenmanifest gegen die durch jene Verfolgung thatsächlich geschehene römische Kriegserklärung. Wie deutlich blicken aus allen jenen Bildern, in welchen die Apokalypse das römische Babylon, das vom Blute der heiligen Märtyrer trunkene Weib schildert, die Blutscenen der neronischen Christenverfolgung hindurch! Nero selbst, der Tyrann, welcher zuerst einen so ruchlosen Frevel an den Christen und an dem Christenthum selbst begangen hatte, galt jetzt allgemein für den Antichrist, wofür ihn ja schon der Apokalyptiker erklärte, und höchst wahrscheinlich ist die bekannte, nach Tacitus und Sueton von den Römern selbst so vielfach geglaubte Volkssage, dass er noch lebe, dass er wiederkomme, als Herrscher aus dem Orient zurückkehre, von den Christen ausgegangen und ebendaraus entstanden, dass er als Antichrist Christus gegenübergestellt werden musste [1]. Auch die Christen hatten also

1) Man vergl. meine Abhandlung über die Apokalypse Theol. Jahrb. 1852. S. 325 f., Jahrb. für deutsche Theologie. 1859. 4, 3: E. Böhmer, zur Lehre vom Antichrist nach Schneckenburger. S. 441 f. Einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte jener durch den Glauben an die Wiederkehr Nero's als des Antichrists bewegten Zeit scheint mir, wie ich in meiner Abhandlung über die

keine andere Ansicht von der heidnischen Welt und dem römischen Staat, als die Heiden vom Christenthum. Auch sie sahen in dem, was ihnen gegenüberstand, nur eine den Untergang verdienende und ihm mit raschen Schritten entgegengehende Welt. Lieber also wollte man mit der in der Gegenwart bestehenden Weltordnung völlig brechen, und sie mit Einem Male durch die Dazwischenkunft des vom Himmel in seiner Glorie wieder erscheinenden Herrn auf die gewaltsamste Weise abgerissen werden lassen, als dem Gedanken sich hingeben, dass in ihr, auf dem Boden des noch immer in seiner zeitlichen Entwicklung fortbestehenden römischen Reichs, der Schauplatz der Realisirung der Idee des göttlichen Reichs sein sollte. Von dieser schroffen Auffassung ihres Verhältnisses zum römischen Reich konnten sich die Christen auch dann nicht losmachen, als die Erwartung der Parusie in der Folge nicht mehr auf dieselbe Weise, wie in der ersten Zeit, in dem Vordergrund ihres Bewusstseins stand. Sie sahen in dem römischen Reich wenigstens das Reich der Dämonen mit der ganzen *pompa diaboli*, und ihr christliches Bewusstsein

beiden Briefe an die Thessalonicher in den Theol. Jahrb. 1855, S. 141 f. zu zeigen suchte, der zweite dieser Briefe zu enthalten. Es liegt sehr nahe, bei der nachdrücklichen Ermahnung, die der Verfasser des Briefs im Namen des Apostels gibt, μὴ ταχέως σαλευθῆναι u. s. w. 2, 1 f., sich nicht durch irgend jemand täuschen und zum Glauben verleiten zu lassen, dass jetzt der Tag der Parusie anbreche, an die bekannten pseudoneronischen Bewegungen zu denken, und insbesondere an die, von welcher Tacitus Hist. 2, 8 spricht. Sub idem tempus, sagt Tacitus von der Zeit, als nach der Ermordung Galba's neben Otho und Vitellius auch schon Vespasian in derselben Absicht die Waffen zu erheben im Begriff war, Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaset, vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. — Inde late terror, multis ad celebritatem nominis erectis. Gerade in den Provinzen, die der Hauptschauplatz dieser Bewegung waren, in Achaia, oder Griechenland und Macedonien, mit der Stadt Thessalonich, machten die Christen schon einen ziemlichen Theil der Bevölkerung aus. Wenn auch, wie Ewald in seinen Sendschreiben des Apostels Paulus 1857. S. 25 richtig bemerkt, aus der Stelle des Tacitus nicht folgt, dass schon damals ein Pseudonero aufgetreten sei, so ist nur um so merkwürdiger, wie schon das blosse Gerücht von der Wiederkehr Nero's und der Glaube daran, dieses ludibrium falsi Neronis, so Viele erschrecken konnte und auch das Schreckhafte dieses Eindrucks lässt hauptsächlich an die vor der Erscheinung des Antichrists sich fürchtenden Christen denken. Ueber die nahe Beziehung, in welcher der 2 Thessal. 2 geschilderte Antichrist zu der Apokalypse steht, vergl. man die genannte Abhandlung.

nnte sich nur mit Abscheu von der Gemeinschaft mit einem sol-
en Reiche der Finsterniss hinwegwenden. Wie viele vermittelnde
mente mussten erst dazwischentreten, bis diese harten Gegen-
ze zur Einheit des Bewusstseins zusammen gehen konnten, bis
römische Reich und das Christenthum, als die herrschende Re-
on desselben, als die Staatsreligion, identische Begriffe waren!
lässt sich von selbst denken, dass diess nicht ohne einen langen,
ch verschiedene Gestalten hindurchgehenden Kampf geschehen
nnte.

Demungeachtet meldet die Geschichte längere Zeit nichts von
weiteren Schicksalen des Christenthums und der Christen im rö-
schen Staat. Erst Domitian, eine *portio Neronis de crudelitate*,
ihn Tertullian nennt [1]), wird als neuer Christenverfolger auf-
führt, es ergibt sich aber auch aus seiner Zeit nichts Bestimmteres.
s Märtyrerthum, das der Apostel Johannes in siedendem Oel unter
n bestanden haben soll, ist ohnediess eine blosse Fiction. Der
me eines Clemens tritt zwar auch bei heidnischen Geschicht-
reibern unter Domitian auf eine bemerkenswerthe Weise hervor,
r kann aber wissen, wie sich der auf Domitian's Befehl hinge-
htete Flavius Clemens zu dem christlichen Clemens verhielt, wel-
er als Bischof der römischen Gemeinde eine so bedeutende Stelle
der Tradition jener Zeit einnimmt? Dass auch da, wo eine Be-
hung auf das Christenthum sehr wahrscheinlich ist, nur von Atheis-
is und jüdischen Sitten die Rede ist, scheint zu der Vermuthung
berechtigen, das Christenthum habe sich wieder unter dem um-
aculum der jüdischen Religion befunden und die Aufmerksamkeit
s römischen Staats wenigstens nicht besonders auf sich gezogen.
n den Provinzen mag bei dem so reizbaren Hasse des Volkes gegen
ie Christen da und dort ein Act der Verfolgung stattgefunden haben,
s sind diess jedoch Einzelnheiten, die für eine allgemeinere Be-
achtung keine grosse Bedeutung haben. Einen festeren Haltpunkt
ir Fixirung des hier in Frage stehenden Verhältnisses gibt uns erst
s durch den bekannten Brief des jüngern Plinius veranlasste
dict des Kaisers Trajan. Die Zahl der Christen scheint in jenen
egenden Kleinasiens, deren Statthalter Plinius war, in Bithynien,
kurzer Zeit sehr zugenommen zu haben. Die heidnische Religion

1) Apol. c. 5.

erlitt, wie diess aus dem Briefe des Plinius selbst erhellt, einen bedeutenden Abfall, ihre Tempel standen verödet, ihre Feste wurden nicht mehr auf gewohnte Weise begangen, die Opferthiere fanden keine Käufer mehr. Diess hatte eine Reaction von heidnischer Seite zur Folge. Christen von jedem Alter und Stande, von beiden Geschlechtern, wurden vor Gericht gezogen und es sollte jetzt erst darüber entschieden werden, mit welchem Rechte sie Christen seien. Wie wenig damals hierüber durch die römischen Gesetze etwas bestimmt war, sagt Plinius selbst sehr unzweideutig. Er gesteht die Verlegenheit, in die er durch die vor seinen Richterstuhl geführten Christen komme. Er habe noch nie mit Christenuntersuchungen zu thun gehabt, und wisse daher nicht, was zu bestrafen und zu untersuchen sei, ob ein Unterschied in Ansehung des Alters, zwischen Kindern und Erwachsenen, zu machen sei, ob Reue stattfinden könne, oder ob es dem, der einmal Christ war, nichts helfen soll, wenn er es nicht mehr sei, ob der Name als solcher, auch wenn keine *flagitia* dabei seien, oder die *flagitia cohaerentia nomini* bestraft werden sollen. Plinius wusste die Frage, um die es sich handelte, nur so zu entscheiden, dass er die, die sich selbst als Christen bekannten und unter Bedrohung darauf beharrten, für strafbar erklärte. Denn, sagte er, er sei der Meinung, welcher Art auch das sein möge, wozu sie sich bekennen, es verdiene in jedem Falle ihre Widerspenstigkeit und unbeugsame Halsstarrigkeit bestraft zu werden. Das allgemeine Urtheil, das sich ihm aus allen diesen sehr genau und streng geführten Untersuchungen über das Christenthum überhaupt ergab, lautete dahin, es sei eine *prava et immodica superstitio,* welcher jedoch, so weit sich auch ihre Ansteckung nicht blos in den Städten, sondern auch in den Dörfern und auf dem Lande verbreitet habe, noch Einhalt gethan werden könne, wenn man der Menge Gelegenheit zur Reue gebe. Da Plinius die für ihn neue Sache in der Absicht dem Kaiser vorlegte, um genauere Belehrungen und Vorschriften zu erhalten, so erfahren wir aus der Antwort des Kaisers noch bestimmter, wie es damals mit der Sache der Christen im römischen Staat stand. Trajan billigte die Ansicht und das Verfahren des Plinius und gestand selbst, die Sache sei der Art, dass sich gar keine allgemeine Vorschrift geben lasse. Die Christen seien nicht aufzusuchen, wenn sie aber angegeben und überwiesen werden, seien sie zu bestrafen, so jedoch, dass, wenn einer sage, er

sei kein Christ und sich thatsächlich darüber ausweise, d. h. dadurch, dass er den heidnischen Göttern seine Verehrung bezeugt, ein solcher wegen seiner Reue Verzeihung erhalte, so verdächtig er auch in Hinsicht der Vergangenheit sein möge. Auf anonyme Angaben solle keine Rücksicht genommen werden, weil es ein schlechtes Beispiel und gegen den Geist des trajan'schen Zeitalters wäre. Fasst man zunächst das letztere ins Auge, so scheint die Entscheidung Trajans so billig und mild zu sein, als nur immer von einem heidnischen Kaiser zu erwarten war. Mag auch ihr Motiv die Ueberzeugung gewesen sein, dass das Uebel durch offene Gewalt nur schlimmer werde, und eine Schwärmerei, wie das Christenthum in seinen Augen war, am gewissesten durch Nachsicht sich von selbst wieder abkühle, so zeigt sich uns doch eine veränderte Stellung des Zeitbewusstseins darin, dass man in dem Christenthum jetzt nicht mehr nach dem die Ansicht der neronischen Zeit bezeichnenden Ausdruck des Tacitus eine *exitiabilis*, sondern nur eine *prava et immodica superstitio* sah. Es galt also jetzt nicht mehr für etwas mit der menschlich sittlichen Lebensgemeinschaft schlechthin Unverträgliches, sondern nur für etwas Ueberspanntes, über das rechte Maass Hinausgehendes, die Christen waren nicht mehr als solche *per flagitia invisi*, sondern es fragte sich erst, ob es *flagitia nomini cohaerentia* gebe. Man wollte nur so weit strafen, als man strafen musste, weil man freilich, sobald das Christenthum öffentlich hervortrat, einen so offenen Widerspruch mit der römischen Staatsreligion nicht dulden konnte. Das Christenthum sollte also wenigstens so weit im römischen Staat existiren dürfen, als es ignorirt werden konnte. Wie lange konnte es aber ignorirt werden, wenn es immer weiter um sich griff? Und was hatte es sodann von Seiten des Staats zu erwarten, wenn schon Plinius in ihm nicht mehr eine blosse Schwärmerei, sondern auch eine obstinate, durch ihren Trotz die Staatsgewalt selbst gegen sich hervorrufende Halsstarrigkeit sah, und der Kaiser selbst in Betreff der Christen schlechthin den Ausspruch that: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt?*

Das trajanische Edict macht mit einem Worte dadurch Epoche, dass mit demselben dem Christenthum die rechtliche Existenz im römischen Staat förmlich und schlechthin abgesprochen war. Der Christenname als solcher machte jeden, der einmal als Christ angegeben war, und sein Christenthum nicht thatsächlich verläugnete, ohne

dass eine weitere Untersuchung seiner Strafbarkeit für nöthig erachtet wurde, zu einem des Todes würdigen Verbrecher. So enthielt die Entscheidung Trajans, so wenig es in ihr auf etwas direct feindliches gegen das Christenthum abgesehen zu sein schien, das Härteste, was über das Christenthum verfügt werden konnte, und die christlichen Apologeten konnten von ihrem Standpunkt aus in ihr nur eine mit allen sonst geltenden Rechtsbegriffen streitende, einen innern Widerspruch in sich schliessende Ungerechtigkeit sehen [1]. Die Christen galten auch so noch für dasselbe, wofür man sie schon bisher hielt, der Unterschied war nur, dass nicht vom allgemein

---

1) O sententiam necessitate confusam! ruft Tertullian Apol. c. 2 über Trajan's Rescript an Plinius aus, negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temet ipsum censura circumvenis? si damnas, cur non et inquiris, si non inquiris, cur non et absolvis? — Christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum existimas et cogis negare, ut absolvas, quem non poteris absolvere, nisi negaverit. Praevaricaris in leges. — So unmotivirt erschien jedoch das Edict nur den Christen. Sie hatten noch keine Vorstellung davon, dass die Heiden an ihnen nur thaten, was bald genug die gewöhnliche Praxis der christlichen Kirche selbst geworden ist. Wenn Plinius a. a. O. sagt, er habe in jedem Falle die pertinacia et inflexibilis obstinatio strafen zu müssen geglaubt, so ist damit die Weigerung gemeint, durch Verläugnung des christlichen Glaubens sich zum Glauben an die heidnischen Götter zu bekennen. Die Christen wurden also Märtyrer ihrer Ueberzeugung, weil der römische Staat die Staatsreligion aufrecht erhielt und die erklärten Läugner derselben, die ἀθέους, nicht ungestraft lassen konnte. Diess ist daher auch in Tertullians Apologeticus der Hauptpunkt: dass sie als Christen nicht gestraft werden, schien sich sosehr von selbst zu verstehen, dass hier vor allem dem Recht des Staats die innerste Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseins gegenüberstand. Nunc de manifestioribus dicam, sagt Tertullian Apol. c. 10., Deos, inquitis, non colitis. — Itaque sacrilegii et majestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est. — Deos vestros colere desinimus, ex quo illos non esse cognoscimus. Es frage sich also, ob sie Götter seien, tunc et Christiani puniendi. — Sed nobis, inquitis, dii sunt. Appellamus — ad conscientiam vestram — si poterit negare, omnes istos deos vestros homines fuisse. Vergl. c. 24: Laedimus Romanos, nec Romani habemur, quia non Romanorum Deum colimus. — C. 27: Igitur provocati ad sacrificandum, obstruimus gradum pro fide conscientiae nostrae — und ziehen der salus die obstinatio vor. Das Bezeichnende des trajanischen Edicts ist demnach die Normirung dieses Verhältnisses vom Standpunkt des römischen Staats und der römischen Staatsreligion aus.

menschlichen, sondern dem römischen Standpunkt aus das absolute Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen wurde [1]).

Die trajanische Verordnung blieb unter der Regierung der folgenden Kaiser die gesetzliche Norm für das Verfahren gegen die Christen. Sie wurden schon um ihres Namens willen als strafwürdige Verbrecher, als Uebelthäter betrachtet, bei welchen ohne weitern Beweis das Schlimmste vorauszusetzen sei, und da mit der zunehmenden Zahl der Christen auch der Hass der heidnischen Bevölkerung stieg, so kam der Fall immer häufiger vor, dass Christen angeklagt und um des blossen Christennamens willen hingerichtet wurden [2]). Gegen ein so rechtloses Verfahren war keine Abhülfe möglich, solange nicht die ganze Ansicht, die man im römischen Staat vom Christenthum hatte, eine wesentlich andere geworden war. Sehr natürlich war daher das Hauptbestreben der Christen, in deren Mitte schon auch Männer waren, welche Bildung und Geisteskraft genug besassen, um die Sache des Christenthums mit aller Macht der Rede zu führen, darauf

1) Die Verurtheilung ad bestias und die Abführung dazu nach Rom, wie sie das Schicksal des Bischofs Ignatius von Antiochien gewesen sein soll, mag auch unter Trajan nichts zu ungewöhnliches gewesen sein, aber im Zusammenhang mit den Briefen, selbst in dem syrischen Text, bleibt die Geschichte seines Märtyrerthums auch nach der Vertheidigung derselben von Lipsius in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1856. S. 76 f. höchst unwahrscheinlich. Das Factische ist wohl nur, dass Ignatius im Jahr 115, als Trajan in Antiochien überwinterte, in Folge des Erdbebens in diesem Jahr, in Antiochien selbst als ein Opfer der Volkswuth zum Märtyrer wurde. Vergl. Clinton, Fasti Romani. Vol. 1. Oxf. 1845. S. 100 f. Aus der Beziehung zu Trajan entspann sich erst das Uebrige zur Verherrlichung des Märtyrerthums.

2) Man vergl. Justins grössere Apologie c. 2—4 und besonders die zweite kleinere, in welcher ein sehr sprechender Fall dieser Art erzählt wird, ferner Eus. K.G. 5, 21. Tert. Apol. c. 2: illud solum exspectatur, quod odio publico necessarium est, confessio nominis, non examinatio criminis. Ad Scapulam c. 4: quod aliud negotium patitur Christianus, nisi suae sectae? Nach Volkmar, Theol. Jahrb. 1855. S. 227 f. 412 f.: „die Zeit Justins des Märtyrers kritisch untersucht," sind beide Apologien Justins noch unter Antonius Pius um das Jahr 150 geschrieben worden. Dasselbe Verfahren gegen die Christen liegt auch schon im ersten petrinischen Brief 4, 14 f. und in der Ermahnung, das, was man als Χριστιανὸς dem Namen nach sein soll, nicht in der Wirklichkeit zu sein, ein κακοποιός, so klar und bestimmt vor, dass dadurch dem Brief von selbst die Epoche des trajanischen Edicts als die Zeit seiner Entstehung angewiesen ist, wie zuerst Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter 2. S. 11 f. gezeigt hat.

gerichtet; auf die öffentliche Meinung in dieser Beziehung einzuwirken. So wurden in der auf Trajans Edict zunächst folgenden Zeit die christlichen Apologien als öffentliche an die Kaiser, die Statthalter der Provinzen, das grosse Publicum überhaupt gerichtete Schutzschriften eine sehr bedeutende, die Stellung des Christenthums charakteristisch bezeichnende Zeiterscheinung. So vieles sie auch gewirkt haben mögen, um die römische Welt allmählig über das, was das Christenthum überhaupt sei, aufzuklären, bei den höchsten Machthabern selbst, für die sie bestimmt waren, hatten sie keinen Erfolg und in keinem Fall können Rescripte als ihre Wirkung angesehen werden, durch welche die nächsten Kaiser nach Trajan die Christen gegen die Bedrückungen in Folge des trajanischen Edicts in Schutz genommen haben sollen. Sie tragen gar zu deutlich das Gepräge der Erdichtung an sich. Wie kann man glauben, dass ein römischer Kaiser jener Zeit ein Rescript erlassen habe, wie das dem Kaiser Antoninus Pius zugeschriebene [1]: »Ich war,« soll der Kaiser an das Κοινὸν τῆς Ἀσίας, die Versammlung der Abgeordneten der kleinasiatischen Städte, geschrieben haben, »der Meinung, die Götter werden dafür sorgen, dass solche Leute (die Christen) nicht verborgen bleiben, denn weit mehr würden sie, wenn sie könnten, die bestrafen, die sie nicht verehren wollen. Ihr beunruhigt sie und beschuldigt sie, wie wenn sie ihrer Denkweise nach Atheisten wären, und macht ihnen noch Anderes zum Vorwurf, was wir nicht beweisen können. Jenen kann es nur nützlich sein, wenn sie für das, was ihnen schuldgegeben wird, zu sterben scheinen, sie besiegen uns, wenn sie eher ihr Leben hingeben, als das befolgen, was ihr von ihnen verlangt. An die Erdbeben, die waren und noch sind, sollte man euch nicht erinnern, da ihr dabei den Muth verlieret, wenn

1) Bei Justin, Apol. 1, 70. Eusebius K.G. 4, 13. Bei Eusebius ist es ein Edict Marc-Aurels, obgleich Eusebius unmittelbar vorher c. 12 sagt, derselbe Kaiser sei es, an welchen Justin seine Apologie richtete, somit Antoninus Pius. Auch was Eusebius am Schlusse c. 13 von dem bestätigenden Zeugniss des Bischofs Melito von Sardes sagt, kann nicht auf dieses Edict als ein Edict Marc-Aurels gehen, da Melito, wenn er es als ein solches kannte, in seiner Apologie (vgl. Eus. 4, 26) es nicht hätte unerwähnt lassen können. Es können daher nur die Schreiben nach Larissa u. s. w. gemeint sein. Entstanden ist das angebliche Edict ohne Zweifel unter Marc-Aurel, dem Antoninus Pius aber wurde es zugeschrieben, um seine Wirkung durch die Auctorität des ältern Kaisers zu verstärken.

man euch mit jenen vergleicht, denn sie haben ein weit grösseres Vertrauen als ihr zu Gott, ihr scheint zu einer solchen Zeit von den Göttern nichts zu wissen, vernachlässigt die Opfer, wisset nicht, wie man Gott verehren soll und seid daher neidisch auf die, die ihn verehren und verfolget sie bis zum Tod. Ueber diese Leute haben auch einige andere Statthalter der Provinzen an meinen göttlichen Vater geschrieben, welchen er zurückschrieb, sie sollen diese Leute in Ruhe lassen, wenn sie nichts gegen die Herrschaft der Römer unternehmen. Auch mir haben viele über sie Nachricht gegeben und auch ich habe ihnen im Sinne meines Vaters geantwortet. Wenn einer gegen einen dieser Leute, als gegen einen solchen (als Christen), eine Klage vorzubringen hat, so soll der Angeklagte, auch wenn es sich zeigt, dass er ein solcher ist (ein Christ), freigesprochen werden, der Ankläger aber in die Strafe verfallen.« Aus jedem Worte vernimmt man hier die Sprache eines Christen, welcher den Kaiser eine Strafpredigt an die Heiden halten und über die Christen sich so aussprechen lässt, wie diese nur immer wünschen konnten von den römischen Machthabern beurtheilt und behandelt zu werden. Zum Schlusse hätte ja der Kaiser sogar das gerade Gegentheil des trajanischen Edicts befohlen. In dieselbe Kategorie gehören ohne Zweifel die Schreiben, die derselbe Kaiser nach Larissa, Thessalonik, Athen und an die sämmtlichen Hellenen zu Gunsten der Christen erlassen haben soll [1]. Ja selbst das bis in die neueste Zeit unangefochten gebliebene Rescript Hadrians [2] kann bei näherer Betrachtung in einem solchen Zusammenhang von dem gleichen Verdacht nicht ausgenommen werden. Der Kaiser soll an den Statthalter Kleinasiens Minucius Fundanus geschrieben haben, um die schon von dem Vorgänger desselben Serenius Granianus in Betreff der Christen vorgebrachte Sache nicht unentschieden zu lassen, damit nicht die Ruhe der Provinz gestört und Sykophanten Gelegenheit zur Schlechtigkeit gegeben werde. Es soll daher künftig, verordnet der Kaiser, nur in der Form gegen die Christen geklagt werden, dass der Ankläger sich vor dem Gericht zu Rede und Antwort stelle, es auf sich nehme, die Christen eines Vergehens gegen die Gesetze zu

1) Περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν, wie Melito in seiner Apologie an Marc-Aurel bei Eusebius K.G. 4, 26 sich ausdrückt, ohne den Inhalt näher anzugeben und das Rescript an das Κοινὸν τῆς Ἀσίας besonders zu erwähnen.

2) Bei Justin Apol. 1, 69. Eusebius K.G. 4, 9.

überführen, und der Richter sodann mit aller Genauigkeit die Sache untersuche. Im Fall der Ueberweisung trete die dem Verbrechen angemessene Strafe ein, eine verläumderische Anklage aber gegen einen Christen soll, versichert der Kaiser, nach der Schändlichkeit der Sache unnachsichtlich bestraft werden. Es ist mit Recht gezeigt worden [1], dass das Rescript nicht, wie man gewöhnlich meint, gegen ein ungeregeltes, tumultuarisches Verfahren von Seiten des Volkes gegen die Christen gerichtet ist, sondern, was es als die bisher bestehende Praxis voraussetzt und nicht erst befiehlt, ist eben die gerichtliche Form der Klage, bei welcher aber schon die blosse Denunciation, dass einer Christ sei, zur Verurtheilung genügte. Hätte nun dagegen Hadrian verordnet, dass die gegen die Christen vorgebrachten Anklagen genau untersucht, das strengste Rechtsverfahren gegen sie beobachtet und nur die dem erhobenen Thatbestand des Vergehens proportionirte Strafe über sie verhängt werde, so würde diess in einem Widerspruch mit dem trajanischen Edict stehen, der sich nicht annehmen lässt. Die Christen hätten durch das neue, die Gültigkeit des bisherigen schlechthin ignorirende und aufhebende Rescript mit einem Male erlangt, was sie allein wünschen konnten, dass sie nicht wegen des *nomen ipsum,* sondern nur wegen der *flagitia cohaerentia nomini* gerichtlich verurtheilt werden können. Eben diess ist ja der Unterschied, welchen das hadrianische Rescript macht, das trajanische aber nicht gemacht wissen will. Je weniger die Christen ein Verfahren begreiflich finden konnten, das sie schon um ihres Namens willen verurtheilte, und je mehr sie sich bewusst waren, dass alles, was man mit dem Christennamen verband, nicht blos unbewiesen, sondern auch unbeweisbar sei, um so mehr hielten sie sich für berechtigt, ihre Ankläger als Sykophanten [2] zu bezeichnen. Diess waren sie in den Augen der Christen, solange aber das Trajanische: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt,* noch galt, konnten bei der allgemeinen Ueberzeugung der Zeit von dem dem Christenthum an sich zukommenden verbrecherischen Charakter sykophantische Anklagen dieser Art nicht statt-

---

1) In den Theol. Jahrb. 1856, S. 387 f. in der Abhandlung von Keim: Bedenken gegen die Aechtheit des hadrianischen Christen-Rescripts.

2) Wie dieser Ausdruck in dem Rescript gebraucht ist, so findet er sich auch in der Apologie Melitos bei Eus. 4, 26 und bei Athenagoras Leg. 1. 2.

finden. Es ist somit auch dieses Rescript eine christliche Fiction, deren Inhalt in den geschichtlichen Zusammenhang der vorangehenden und der nachfolgenden Zeit nicht hineinpasst [1].

Wie schon unter Antoninus Pius die Christen härter bedrückt wurden, als unter Hadrian [2], so war es noch mehr unter Marc-Aurel der Fall. Wie noch nie geschehen, so schildert Melito in seiner an den Kaiser Marc-Aurel gerichteten Apologie um das Jahr 170 die Lage der Christen [3], werde jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Asien durch neue Edicte verfolgt, die schamlosen, nach fremdem Gut gierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie in den Edicten die Veranlassung dazu finden, die Unschuldigen bei Tag und Nacht. Melito bezweifelt, ob ein gerechter Kaiser etwas so Ungerechtes beschliessen könne, sagt aber doch, wenn dieser Beschluss und dieses neue Edict, welches nicht einmal gegen feindliche Barbaren so erlassen werden sollte, von dem Kaiser selbst herrühre, so bitten sie ihn um so mehr, sie nicht einer solchen öffentlichen Plünderung preisgeben zu lassen. In eben diese Zeit fallen auch schon die ersten grösseren, von den römischen Staatsbehörden geleiteten Christenverfolgungen. Die erste traf die Gemeinde in Smyrna im Jahr 167, die zweite zehn Jahre nachher die gallischen Gemeinden in Lugdunum und Vienna. Es kann befremden, dass unter einem

---

1) Was Neander zur Vertheidigung der Aechtheit des Rescripts sagt a. a. O. 1. S. 173 f. beweist nichts. Schon Melito bei Eusebius 4, 26 kannte das Rescript, ob auch schon Justin der Märtyrer, muss bezweifelt werden, da die am Schlusse der grössern Apologie stehenden Rescripte derselben nur angehängt sind. Als die Bedrückungen und Verfolgungen der Christen zunahmen, protestirte man gegen sie durch angebliche den frühern Kaisern in den Mund gelegte Rescripte. Das trajanische: conquirendi non sunt, konnte so gedeutet werden, die Christen sollen nicht bestraft werden, wofern sie nur nichts Verbrecherisches begehen; das hadrianische Rescript wäre somit nur der Commentar des trajanischen gewesen, wie man aber auch ein solches, wie das antoninische an das Κοινὸν τῆς Ἀσίας, vorzugeben wagen konnte, sollte man kaum für möglich halten. In jedem Fall ist das eine wie das andere ein neuer Beleg dafür, welcher literarischen Fictionen, wofern sie nur im Interesse des Christenthums zu sein schienen, jene Zeit fähig war, und wie leicht sie bei den Christen Eingang fanden, da schon Melito a. a. O. sich wenigstens im Allgemeinen auf diese Rescripte beruft und im Vertrauen auf sie in seiner captatio benevolentiae gegen Hadrian und die Antonine nicht weit genug gehen kann.

2) Vergl. über Hadrian Keim a. a. O. S. 394.

3) Bei Eusebius K.G. 4, 26.

Kaiser, dessen Gerechtigkeitsliebe und Milde so sehr gerühmt wird, so schwere Verfolgungen über die Christen ergingen, sieht man aber von allem ab, was nicht unmittelbar vom Kaiser selbst ausging, sondern nur den Behörden und noch mehr der Leidenschaft einer rohen Volksmenge zuzuschreiben ist, so wurde auch dabei nur das trajanische Edict befolgt und der Kaiser Marc-Aurel war ganz der Mann, der ein solches Verfahren sowohl mit dem römischen Staatsinteresse als mit seinen stoischen Grundsätzen in vollkommener Uebereinstimmung fand. Das Benehmen der Christen bei den Verfolgungen, ihr Märtyrerheroismus, der so Viele mit Bewunderung und Achtung gegen das Christenthum erfüllte, musste Männer nur um so mehr gegen dasselbe einnehmen, welchen schon als Römern nichts mehr zuwider war als eine die Gemüther aufregende religiöse Schwärmerei. Das Christenthum galt noch immer als eine *prava et immodica superstitio,* die aber in ihrem Widerstreit mit dem römischen Staat zu einer strafbaren *pertinacia* und einer *inflexibilis obstinatio* wurde, die durch die Staatsgewalt gebrochen werden musste [1]). Sobald daher die vor die Gerichte gezogenen Christen ihren christlichen Glauben verläugneten, wurden sie, wie auch Marc-Aurel befahl, ohne weitere Strafe freigelassen [2]). Diess blieb in der ganzen Zeit der Antonine das Verfahren gegen die Christen [3]).

Erst unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus, welcher im Jahr 193 Alleinherrscher des römischen Reichs wurde, und überhaupt in der römischen Kaisergeschichte Epoche macht, erfolgte auch in Hinsicht der Stellung des Christenthums zum römi-

---

1) Ohne Zweifel galt speciell dem Christenthum die Verordnung Marc-Aurels, dass wer neue unbekannte Religionen einführe und zwar solche, durch welche die leves hominum animi aufgeregt und beunruhigt werden, nach der Verschiedenheit des Standes entweder deportirt oder mit dem Tode bestraft werden soll. Vergl. die Citate bei Gieseler K.G. 1, 1. S. 174.

2) Eusebius K.G. 5, 1, 47.

3) Ein Beispiel unter Commodus bei Eusebius K.G. 5, 21. Was schon aus Dio Cassius 72, 4 über die christenfreundliche Gesinnung der Marcia, der Concubine des Commodus, bekannt ist, bezeugen auch die Philosophumena 9, 12. S. 287 von dieser φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου; sie habe sich bei dem römischen Bischof Victor nach den in den Bergwerken Sardiniens befindlichen christlichen Märtyrern erkundigt und den Befehl ihrer Befreiung bei Commodus ausgewirkt. Auf diese Weise wurde auch der in dieselbe Kategorie gehörende Kallistus frei.

schen Staat ein Umschwung der Ansicht. Das Kaiserthum verlor jetzt durch eine Reihe von Herrschern fremdartiger Herkunft seinen nationalrömischen Charakter. Der Kaiser Septimius Severus selbst war ein vollkommener Punier, seine Gemahlin Julia, eine Syrerin, ihrem Geschlecht gehörten die auf Septimius Severus folgenden Kaiser, Caracalla, Heliogabalus, Alexander Severus an, die schon ihrer ganzen äussern Erscheinung nach mehr Orientalen als Römer waren. Durch sie wurde jener Religionssynkretismus, dessen dem Christenthum zugekehrte Seite wir aus dem derselben Periode angehörenden Werke des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana kennen lernen, die herrschende religiöse Denkweise. Kaiser, welche dieser Richtung zugethan waren, konnten nicht dasselbe Interesse für die römische Staatsreligion haben, das noch die Antonine so entschieden festgehalten hatten. Septimius Severus steht zwar noch in der Reihe der Christenverfolger, und die Verfolgungen sollen unter seiner Regierung an manchen Orten so heftig gewesen sein, dass man, wie Eusebius sagt[1]), den Antichrist ganz nahe glaubte. Vielleicht hatte aber schon die Strenge, mit welcher er den Uebertritt sowohl zum Judenthum als zum Christenthum verbot, eine synkretistische Tendenz, wenn er dabei nur die Absicht gehabt hätte, den Uebergriffen, durch welche diese beiden Religionen die heidnische beeinträchtigten, zu begegnen, und durch die Beschränkung jeder Religion auf ihr eigenthümliches Gebiet ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Religionen um so eher möglich zu machen[2]). In jedem Falle scheint angenommen werden zu dürfen, dass auch schon die Kaiserin Julia dem in ihrer Familie so einheimischen Religionssynkretismus nicht fremd gewesen sei. Wie sie selbst aus Syrien stammte, so wurde der orientalisch syrische Sonnencultus durch die Enkel ihrer Schwester Maesa, die hauptsächlich diesen Synkretismus repräsentirenden Kaiser, Heliogabalus und Alexander Severus, von welchen der erstere selbst Priester im Sonnentempel in der Stadt Emesa gewesen war, die Grundlage und Grundform aller andern Religionsformen. So sollte jetzt in dem grossen Pantheon, das Heliogabalus seinem Gott, von welchem er selbst als

---

1) A. a. O. 6, 7.

2) Vergl. Niebuhr, Vorträge über römische Geschichte. Bd. 3. S. 250: „Charakteristisch war sein Hang zu fremden Religionen."

dessen Priester seinen Namen hatte, in Rom errichtete, mit den römischen Sacra auch die jüdische, samaritanische und christliche Religion vereinigt werden. Demselben Cultus widmete der fromme Kaiser Alexander Severus sein Lararium, in welchem er neben den bessern römischen Kaisern und neben edleren Geistern, wie Apollonius von Tyana, Abraham, Orpheus, auch Christus verehrte. Das Christenthum war also jetzt nicht mehr eine schlechte, maasslose Superstition, es war, wenn auch nicht die Eine, allein wahre Religion, doch so gut eine Religion, wie irgend eine andere, auch eine der verschiedenen Formen, in welchen die Idee der Religion wie die Sonne in den mannigfaltigen Strahlenbrechungen ihres Lichts, sich abspiegelt. Eben damit ist es nun auch mit andern Religionen gleichberechtigt, im römischen Reich zu existiren und seinen eigenen Cultus zu haben. Der Kaiser Alexander Severus selbst soll die Absicht gehabt haben, Christus einen Tempel zu bauen und ihn in die Zahl der römischen Götter aufzunehmen. Christenverfolgungen fanden daher in dieser Periode, ausser vorübergehend unter Maximinus Thrax, nicht statt, es fehlt nicht an einzelnen Beweisen einer dem Christenthum günstigen Gesinnung, ja es soll sogar einer der Kaiser dieser Periode, Philippus Arabs, selbst schon Christ gewesen sein.

Es konnte nicht anders sein, als dass die Zahl der Christen in dieser langen Periode der Duldung und Ruhe sehr bedeutend zunahm. Nun aber trat, nachdem Trajanus Decius durch den Sturz des Philippus Arabs sich der Kaiserwürde bemächtigt hatte, eine neue Periode mit einem ganz andern Character ein. Die Frage ist jetzt nicht mehr, was man sich überhaupt unter dem Christenthum zu denken habe, wie es sich zu dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit und dem sonst gewohnten Ideenkreise verhalte, welche Stelle man ihm neben den andern im römischen Reich bestehenden Religionen einräumen müsse; es ist deutlich zu sehen, wie es unter der Regierung der nicht sehr römisch gesinnten Kaiser der letzten Periode zu einer factisch so begründeten Macht geworden ist, dass Imperatoren, in welchen das altrömische Staatsbewusstsein in seiner vollen Energie erwachte, in ihm nur einen Feind erblicken konnten, mit welchem es noch zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen müsse. Bei den jetzt beginnenden Christenverfolgungen ist daher vor allem diess charakteristisch, dass sie nicht, wie bisher so oft vom Volk,

das mit seinem Hass und Fanatismus die römischen Behörden nicht selten sogar gegen ihren Willen zu Verfolgungen trieb, sondern vom Staatsoberhaupte selbst ausgingen. Sie hatten daher einen ganz andern Charakter als die frühern, bei welchen, wie Origenes sagt[1], nur wenige, die sich leicht zählen liessen, zu gewissen Zeiten, für die christliche Religion gestorben sind. Jetzt aber erstrecken sich die Verfolgungen als allgemeine Maassregel durch das ganze Reich, sie werden principmässig betrieben, methodisch organisirt, und haben nichts Anderes zum Zweck, als die völlige Unterdrückung des Christenthums. In dieser Weise wurde der zuerst von dem Kaiser Decius entworfene Plan, wenn auch die Ausführung die grössten Unterbrechungen erlitt, bis an das Ende der heidnischen Kaiserperiode nicht mehr aufgegeben. Decius erliess, sobald er zur Regierung gekommen war, im Jahr 250 an die sämmtlichen Statthalter der Provinzen einen Befehl, in welchem er sie selbst mit Strafen bedrohte, wenn sie nicht mit aller Strenge gegen die Christen verfahren und sie durch Furcht und Martern aller Art zur römischen Religion zurückbringen[2]. Der Anfang der Vollziehung des kaiserlichen Befehls wurde damit gemacht, dass man den Christen eines Orts ankündigte, sie haben bis zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer bisherigen Religion abzusagen und den heidnischen Göttern zu opfern. Geschah diess nicht, so wurde nun erst zur gerichtlichen Untersuchung und zur Gewalt geschritten. Es fehlte auch jetzt nicht an Beweisen des christlichen Märtyrerheroismus, aber die lange Ruhe der letzten Zeit hatte den Eifer und Muth der Christen geschwächt, sehr viele wurden theils offener, theils verdeckter dem christlichen Glauben untreu. Es lag ganz im Plane einer solchen Verfolgung, dass sie hauptsächlich die Bischöfe als die Vorsteher der Gemeinden traf. Ihnen besonders war die Todesstrafe bestimmt, die man bei der grossen Menge der Christen zunächst nicht anwenden wollte. Auch nach dem Tode des Kaisers Decius im Jahr 251 hörte die Verfolgung nicht auf, öffentliche Unglücksfälle, die immer den Christen schuldgegeben wurden, reizten das Volk noch mehr gegen die auf, die an den Opfern zur Versöhnung der Götter nicht theilnahmen. Nach kurzer Ruhe unter Valerian brach die Verfolgung im Jahr 257

1) Adv. Cels. 3, 8.
2) Eusebius K.G. 6, 41.

auf's Neue aus, und nahm auch jetzt planmässig bei den Vorstehern der Gemeinden ihren Anfang. Bald folgte ein noch strengeres Edict gegen die Bischöfe, Presbyter, Diaconen, gegen die Senatoren, Vornehmen, die römischen Ritter, die Matronen, die kaiserlichen Hofdiener, die sich zum christlichen Glauben bekennen. Von Strafen gegen die Christen überhaupt war nicht die Rede, man rechnete darauf, dass wenn nur einmal das Christenthum aus den höheren Ständen verdrängt wäre, es sich auch in der Masse des Volks nicht werde halten können. Gleichwohl folgte jetzt eine Periode der Ruhe von längerer Dauer. Gallienus, der Sohn und Mitregent des in die Gefangenschaft der Perser gefallenen Kaisers Valerian hob nicht nur als Alleinherrscher die bisherige Christenverfolgung auf, sondern gab auch Edicte, die als die ersten Toleranzgesetze zu Gunsten der Christen und des Christenthums angesehen werden können. Er schrieb an mehrere Bischöfe, es sei sein Wille, dass sie ruhig und sicher leben, und befahl den Heiden, dass sie den Christen ihre heiligen Versammlungsorte und Begräbnissplätze wieder einräumen sollen [1]. Man schliesst aber aus diesen Bewilligungen zu viel, wenn man meint, das Christenthum habe dadurch mehr als blos temporäre Duldung, das vom Staat anerkannte Recht der Existenz erlangt. Doch geschah auch unter der Regierung der folgenden Kaiser nichts gegen das Christenthum. Selbst Diocletian, dessen ruhmvollen Namen der letzte grosse Verfolgungsact den Christen zu einem so verhassten Andenken machte, zeigte anfangs keine dem Christenthum feindliche Gesinnung. Die christliche Kirche hatte sich noch nie in einem so blühenden Zustande befunden, wie damals. Es ist kaum zu sagen, mit diesen Worten macht Eusebius [2] den Uebergang auf seine Beschreibung dieser letzten Periode, wie sehr indess die christliche Kirche an Umfang und Ansehen zugenommen hatte, selbst Provinzen hatten die Kaiser Christen anvertraut und in den kaiserlichen Palästen durfte die christliche Religion von den Christen, die am Hofe nicht unbedeutende Aemter bekleideten, ausgeübt werden. Wie konnte dieser Zustand der Dinge mit Einem Male sich so sehr wieder ändern?

Der Kaiser Diocletian war, wie allgemein anerkannt ist, einer

1) Eusebius K.G. 7, 13.
2) A. a. O. 8, 1.

der fähigsten Regenten des römischen Reichs. Wenn er, wie Niebuhr von ihm sagt [1], als ein Mann von ungemeinem Verstand sah, dass es höchst gefährlich sei, gewaltsam zu vereinigen, was auseinanderstrebte und daher das scheinbar sonderbare System erdachte, die vielen Spaltungen zwischen Orient und Occident aufzuheben durch verschiedene Regierung beider unter besonderen Fürsten, die aber, durch einen Mittelpunkt verbunden, zusammen ein Ganzes bilden sollten, so sah er ohne Zweifel auch in andern Dingen, wie wenig die heterogenen Elemente, die im römischen Reich zusammen waren, für die Zukunft in einem gemeinsamen Einheitspunkt sich zusammenhalten liessen. Wie er in Religionssachen dachte, ist am besten aus der Motivirung des Gesetzes zu sehen, das er im Jahr 296 gegen die schon damals in das römische Reich eindringende Secte der Manichäer gab [2]. »Die unsterblichen Götter haben durch ihre Vorsehung wohl geordnet und festgestellt, was wahr und gut ist. Viele gute und weise Männer stimmen darin überein, diess unverändert festzuhalten. Man dürfe sich solchen nicht entgegenstellen, eine alte Religion dürfe von einer neuen nicht getadelt werden. Denn es sei das grösste Verbrechen, das rückgängig zu machen, was einmal von Alters her seinen Gang und Verlauf gehabt und festen Besitz und Bestand gewonnen habe.« Hiemit ist die ächt römische Ansicht von dem Verhältniss des Staats zur Religion ausgesprochen. Man macht sich eine ganz falsche Vorstellung, wenn man meint, die Frage über die Anerkennung des Christenthums im römischen Staat hätte nach unsern Begriffen von allgemeinen Menschenrechten, von Toleranz und Gewissensfreiheit entschieden werden sollen. Solche Begriffe und Grundsätze lagen noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der alten Welt. Zu glauben hatte jeder nicht, was er nach seiner eigenen freien Ueberzeugung als Wahrheit erkannte, sondern nur, was unter der Auctorität der Tradition als öffentlich anerkannte Wahrheit galt, es fragte sich daher in Religionssachen nur, was alt oder neu sei. Nach dieser Ansicht gab Diocletian sein Gesetz gegen die Manichäer; welche Anwendung

---

1) A. a. O. S. 298. Auch Vogel, der Kaiser Diocletian, Gotha 1857, schildert ihn als einen grossen Kaiser und als Anfänger einer neuen Aera des Reichs.

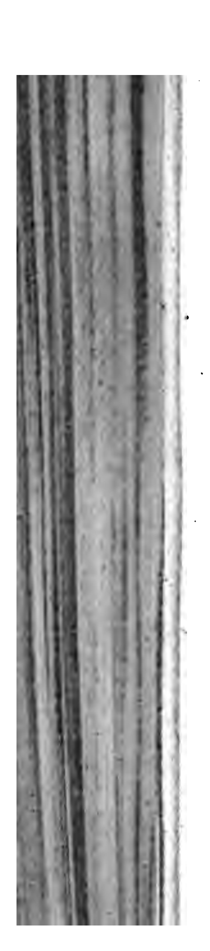
2) S. Gieseler K.G. 1, 1. S. 311.

fand sie aber auf das Christenthum? Auch das Christenthum stand als eine neue Religion der römischen Staatsreligion gegenüber, und nach dieser Ansicht hatte man es bisher behandelt; nun aber, nachdem es sich schon gegen drei Jahrhunderte behauptet hatte, und selbst zu einer bedeutenden Macht im Staat geworden war, durfte man sich mit Recht die Frage vorhalten, ob es auch jetzt noch schlechthin als eine *nova religio* zu betrachten sei. In jedem Falle konnte man sich nicht verbergen, dass es ohne die grösste Anstrengung und ohne die gefährlichste Erschütterung des Staats aus dem verjährten Besitz nicht verdrängt werden könne. Wir sehen ganz in solche Betrachtungen hinein, wenn von Diocletian gemeldet wird [1]), er, der Greis, habe sich lange den dringenden Aufforderungen zu einer Christenverfolgung widersetzt, indem er vorstellte, wie gefährlich es sei, dass der Erdkreis in Unruhe gesetzt und das Blut so Vieler vergossen werde. Jene pflegen gern zu sterben, es sei genug, wenn man die Hofdiener und Soldaten von dieser Religion zurückhalte. Auf der andern Seite konnte man aber auch dem Christenthum die Macht, die es hatte, nicht lassen, und seinem weiteren Umsichgreifen nicht zusehen, ohne das römische Staatsprincip aufzugeben. In einer Zeit, in welcher das Reich gegen den Andrang so vieler Feinde alle seine Kräfte aufbieten musste, hing alles von der Waffengewalt und dem Glück der Kriegsunternehmungen ab. Woher anders konnte man es aber nach heidnischen Begriffen erwarten, als von den heidnischen Göttern, und wie konnten diese es gewähren, wenn sie bei den Opfern, bei welchen sie ihre Gunst kund thun sollten, durch die Gegenwart so vieler Christen im Heere und das verhasste Kreuzeszeichen zurückgeschreckt wurden? So war jetzt, welche Ansicht man auch vom Christenthum haben mochte, sein Verhältniss zum römischen Staat zu einer Lebensfrage für den letztern geworden. Aus diesem Gesichtspunkt fasste besonders der kriegerische und an den römischen Sacra hängende Cäsar Galerius die damalige Lage des Reichs auf. Ihm und dem Statthalter Hierocles von Bithynien wird der Hauptimpuls zu diesem letzten entscheidenden Kampf zugeschrieben. Es ist bezeichnend, dass, wie Eusebius ausdrücklich sagt, die Verfolgung bei dem Heer ihren Anfang nahm. Viele Christen waren selbst in höheren

1) Lactantius de mort. persec. c. 11.

Stellen bei dem Heer, ohne bisher wegen ihres Glaubens angefochten zu werden. Jetzt aber fand man es immer bedenklicher, dass profane Menschen bei den Sacra zugegen seien. Soldaten, die nicht an den Opfern theilnehmen wollten, wurden aus dem Heere entfernt, zum Theil zum Tode verurtheilt. Hiemit begann die Verfolgung, die, nachdem Diocletian dem ihn bestürmenden Galerius keinen weiteren Widerstand entgegensetzte, mit aller Macht über die Kirche hereinbrach [1]). Die drei Edicte, welche im Jahr 303 rasch auf ein-

1) Die auffallende Erscheinung eines so plötzlichen und so grossen Umschwungs der bisherigen Verhältnisse, einer so unangefochtenen Duldung in die heftigste Verfolgung, hat besonders der neueste Geschichtschreiber dieser merkwürdigsten Periode der römischen Kaisergeschichte, Burckhardt, die Zeit Constantin's des Grossen, Basel 1853, S. 325 f. schärfer in's Auge gefasst. Die Frage scheint ihm eine ganz andere Gestalt zu gewinnen, wenn man die nähern Umstände in Betracht ziehe. Wenn die Regierung irgend einen Gedanken künftiger Verfolgung gehabt habe, so habe sie die Christen nicht so ohne Widerstand zur Macht im Staate anschwellen lassen dürfen. Man könnte sagen, sie sei eben erst spät und allmählig inne geworden, dass das Christenthum bei absoluter Duldung nach dem Uebergewicht streben würde, allein so gedankenlos sei Diocletian nicht gewesen. Die Beurtheilung müsse davon ausgehen, dass man es mit einem der grössten römischen Imperatoren, mit einem Retter des Reichs und der Civilisation, mit dem scharfsinnigsten Beurtheiler seiner Zeit zu thun habe, dessen politisches Andenken ganz anders da stehen würde, wenn er im Jahr 302 gestorben wäre. Es handle sich darum, zu erforschen, ob das, was dieses Andenken verdunkelt, ein blosser Ausbruch angeborner Grausamkeit und Brutalität gewesen sei, oder eine Folge des Aberglaubens, oder eine elende Nachgiebigkeit gegen Mitregenten, die tief unter ihm standen, oder ob nicht für den Geschichtsforscher hier die Pflicht vorliege, nach einem Auswege zu suchen, der neben dem geschriebenen Buchstaben vorbeiführe. Dieser Ausweg soll nun in der Vermuthung gefunden werden, dass die Kaiser einem Complott der Christen, die im Gefühl ihrer wachsenden Ausdehnung sich des Kaiserthums zu bemächtigen suchten, auf die Spur gekommen zu sein glaubten. Einige, vielleicht nur sehr wenige christliche Hofleute und einige christliche Kriegsbefehlshaber in den Provinzen haben mit einem voreiligen Gewaltstreich das Imperium in christliche oder christenfreundliche Hände bringen zu können geglaubt, wobei sie vielleicht der kaiserlichen Personen zu schonen gedachten. Die Hypothese hängt an zu künstlichen und gewagten Combinationen, als dass sie sich grossen Beifall versprechen könnte, und wenn man sie auch wahrscheinlicher finden wollte, als sie ist, so führt sie am Ende doch nicht weiter. Geht man von der Staatsklugheit und Herrschergrösse Diocletians aus, so bleibt ja auch so, wenn einmal die Katastrophe so räthselhaft sein soll, unbegreiflich, wie ein solcher Kaiser durch eine Verschwörung, die keine allgemeine christliche, sondern sogar nur auf sehr wenige



Burckhardt aus dieser Veranlassung über die unter dem Name
vorhandene Schrift de mortibus persecutorum. Mag sie aber
oder einem andern verfasst sein und ihr schriftstellerischer We
ring angeschlagen werden, dass sie trotz aller Entstellung und
geschichtliche Data enthält, die für jene Periode sehr gut benü
nen, kann desswegen doch nicht in Abrede gezogen werden.
Burckhardt dem Verfasser der Schrift als grosse Thorheit an,
als er nicht länger dem Cäsar Galerius sich widersetzen konnt
tionem tenere conatus est, ut eam rem sine sanguine transig
Caesar vivos cremari vellet, qui sacrificio repugnassent (c. 1
doch in den Edicten nicht ausdrücklich von einem rem sangui
Rede und die Darstellung des Verfassers der Schrift ist darin
dig, dass Diocletian erst allmählig durch seine Mitregenten vo
zum andern immer tiefer in die Verfolgungsmaassregeln hinein
ist. Auch Vogel a. a. O. S. 109 gibt darin dem Lactantius Recht,
bei dieser That nicht frei, sondern in den Händen Anderer gewese
Einfluss der Priester und des Galerius; auch der mögliche Zusamn
Empörungen im Jahr 303 sei wohl nicht zu läugnen; nur meint V
diesen Dingen hätte sich Diocletian die verhängnissvolle That
lassen, wenn sie nicht eine Forderung seiner eigenen Theorie,
aus seinen eigenen Grundsätzen gewesen wäre, welche nur bi
Gemüth, seinen Verstand und die schwierige Consolidirung se
an der Erfüllung verhindert worden sei. Wie stimmt aber be
jene Unfreiheit und diese innere Geneigtheit, und wie lässt sich
Diocletian, wenn eine Christenverfolgung seinen Grundsätzen
solange nichts in diesem Sinne that und nun auf einmal alles d
bleibt also wohl dabei, dass er nur dem Andrang Anderer na
dem einmal geschehenen Schritt auch die weitern thun musst

Grausamkeit der Behörden freien Lauf. Die Lage der Christen war jedoch, besonders nachdem der erste Sturm vorüber war, nach Maassgabe der Sinnesart und des politischen Interesses der Herrscher, die in der Reihe dieser acht Jahre neben und nach einander regierten, in den einzelnen Provinzen des Reichs sehr verschieden. Die kirchlichen Schriftsteller können freilich in ihrer übertreibenden Weise die Heftigkeit dieser Verfolgung nicht gross genug schildern und ihre Scenen nicht lebhaft genug ausmalen [1]. Weit wichtiger aber, als ihren Märtyrerbeschreibungen nachzugehen, ist es, die Uebergangsmomente ins Auge zu fassen, aus welchen als Hauptresultat zuletzt das gerade Gegentheil des ursprünglich beabsichtigten Erfolgs hervorging. Nachdem endlich Galerius selbst, der Haupturheber des bis dahin befolgten Plans, an der Erfolglosigkeit desselben auf andere Gedanken gekommen war, erliess er im April des Jahrs 311 von Nicomedien aus in Gemeinschaft mit Constantin und Licinius das erste der merkwürdigen Religionsedicte [2], durch welche der Sieg des Christenthums über das Heidenthum und den römischen Staat als vollendete Thatsache öffentlich ausgesprochen wurde.

Die genannten drei Imperatoren sagen in ihrem Edict [3]: »Unter ihren übrigen Bemühungen für das Beste des Staats haben sie auch die Absicht gehabt, alles auf die alten Gesetze und die Disciplin des römischen Staats zurückzuführen und darauf zu sehen, dass auch die Christen, welche die Secte ihrer Voreltern verlassen hatten, zu guten Gesinnungen zurückkehrten. Denn eben die Christen habe mit einer gewissen Planmässigkeit ein solcher Eigenwille und eine solche Thorheit ergriffen, dass sie nicht jenen Instituten der Alten folgten, die vielleicht zuerst ihre Voreltern festgesetzt hatten, sondern nach Willkür und eigenem Gutdünken sich Gesetze machten

1) Auch Niebuhr a. a. O. S. 295 bemerkt, die Verfolgung sei nicht so entsetzlich gewesen, wie wir sie uns gewöhnlich vorstellen. Dodwell habe Recht, dass sie kein Schatten gewesen sei von dem, was der Herzog von Alba in den Niederlanden gethan habe.

2) Bei Lactantius de mort. persec. c. 34. Eusebius K.G. 8, 17.

3) Vergleiche Keim, die römischen Toleranzedicte für das Christenthum (311—313) und ihr geschichtlicher Werth. Theologische Jahrb. 1852. S. 207 f. Burckhardt a. a. O. S. 395 erwähnt diese Edicte nur kurz, ohne in eine genauere Erörterung derselben einzugehen. Um so beachtenswerther ist die Abhandlung Keim's.

und in Folge hievon auf verschiedene Weise mancherlei Gemeinschaften stifteten. Auf den von ihnen gegebenen Befehl, dass sie zu den Instituten der Alten sich zurückbegeben, seien Viele durch die Gefahr zur Unterwürfigkeit gebracht worden. Weil aber die Meisten auf ihrem Vorhaben beharrten, und sie gesehen haben, dass sie weder den Göttern die schuldige Verehrung erwiesen, noch an den Gott der Christen sich halten, so wollen sie nach ihrer Gewohnheit, gegen alle Menschen gnädig zu sein, auch auf sie ihre Gnade ausdehnen, unter der Bedingung, dass sie wieder Christen seien und ihre Versammlungen so einrichten, dass sie nichts gegen die Disciplin thun. Desswegen haben sie nun, nach der ihnen erwiesenen Gnade, zu ihrem Gott zu beten für das Wohl der Imperatoren und des Staats und ihr eigenes, damit der Staat in jeder Hinsicht wohl erhalten bleibe und sie ruhig in ihren Wohnsitzen leben können.« Das Edict enthält einen auffallenden Widerspruch mit der Geschichte. Die diocletianische Christenverfolgung soll nicht dem Christenthum selbst, sondern nur dem das Christenthum auflösenden Sectengeist der Christen gegolten haben, und nicht in der Absicht unternommen worden sein, die Christen zum Heidenthum zurückzubringen, sondern nur um sie wieder zu wahren Christen zu machen. Und welcher Widerspruch ist auch darin, dass ungeachtet die Christen dem kaiserlichen Befehl nicht gehorchten, sondern auf ihrem Sinne beharrten, und somit weder die heidnischen Götter noch den Gott der Christen verehrten, ihnen dennoch die kaiserliche Gnade und Verzeihung zu Theil werden soll. Dieser Widerspruch lässt sich nur daraus erklären, dass man das Christenthum in ein anderes Verhältniss zum Staat setzen wollte, ohne eine Aenderung der bisherigen Ansicht vom Christenthum öffentlich zu gestehen. Was durch das Edict erst ausgesprochen werden soll, wird als ein längst bestehendes Verhältniss vorausgesetzt; wie wenn der Staat sich längst mit dem Christenthum ausgesöhnt hätte, will er es blos als das haben, was es seinem wahren Wesen nach ist. Um den jetzt erst erfolgenden Act der Anerkennung nicht als einen dem Staat abgenöthigten erscheinen zu lassen, wird zuerst das *corrigere cuncta juxta leges veterum et publicam disciplinam Romanorum*, was der eigentliche Zweck der letzten Verfolgung gewesen sein soll, nur als ein Zurückgehen auf die *instituta veterum* dargestellt, und sodann stillschweigend das Christenthum selbst zu diesen *instituta veterum* gerechnet,

und der Verfolgung die Absicht untergelegt, wie wenn sie sich nicht auf die Christen als solche, sondern nur auf die Neuerungssucht der christlichen Sectenstifter bezogen hätte. Zu dieser Ansicht vom Christenthum, als einem der *instituta veterum*, war man durch die Erfolglosigkeit der Verfolgung gekommen: was allen Versuchen der Unterdrückung widerstand, hatte sich ebendadurch als altbegründet bewährt. Die jetzt erfolgende Anerkennung von Seiten des Staats geschah daher in der Form, es solle im Staate bestehen, wofern es nur sei und bleibe, was es von Anfang war, und in keine Willkür und Neuerung ausarte. Diess ist der eigentliche Begriff der *religio licita*. Nach der Ansicht des Alterthums, welchem in Sachen der Religion und der Politik nichts mehr zuwider war, als das νεωτερίζειν, konnte der Staat nicht durch einen besonderen Act eine Religion zu einer *religio licita* machen, sondern sie machte sich selbst dazu durch ihr geschichtliches Bestehen und das Recht der Verjährung, und der Staat konnte so nur das Recht ihrer Existenz als ein in der Vergangenheit ihres Ursprungs begründetes aussprechen. Zu diesem Umschwung der Ansicht vom Christenthum gehörte aber auch noch diess, dass man es nicht blos im Staate bestehen lassen wollte, sondern dass es sogar im Interesse des Staats selbst zu sein schien, ihm alle Rechte einer vom Staat anerkannten Religion einzuräumen. Hatte man bisher von den Christen nur die Ansicht, dass sie den Staat zu Grunde richten, so forderte man jetzt sie auf, für das Wohl des Staats zu beten, das man nicht blos von den heidnischen Göttern, sondern auch von dem Gott der Christen erwartete. Nur übersehe man dabei nicht, welcher Form des Christenthums der Staat allein dieses Vertrauen schenken will. Diente die in dem Edict gemachte Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen und sectirerischen Christenthum zunächst zur rechtlichen Motivirung des Schritts, welchen der Staat jetzt mit der Anerkennung des Christenthums that, so sollte sie auch die Bedingung ausdrücken, unter welcher sie allein stattfinde, dass sie nemlich nur dem ursprünglichen, wahren, mit sich selbst einigen Christenthm gelte, d. h. dem Christenthum der katholischen Kirche, auf welches allein die Kategorie der *instituta veterum* ihre Anwendung finden kann.

Auf dieses erste Edict folgte im Frühling oder Sommer des Jahrs 312, noch vor dem Sturze des Maxentius, ein zweites von Constantin und Licinius erlassenes, dessen Inhalt wir, da es

nicht auf uns gekommen ist, nicht genauer kennen, aber aus dem Inhalt des auf dasselbe sich unmittelbar beziehenden dritten erschliessen können, das dieselben beiden Kaiser gleich im Anfang des Jahrs 313 von Mailand aus erliessen [1]). Beide Edicte müssen daher zusammengenommen werden. Die beiden Kaiser sagen in dem noch vorhandenen dritten: »Da sie längst erwogen haben, dass die Freiheit der Religion nicht zu verweigern sei, sondern jedem die Freiheit gegeben werden müsse, nach seiner eigenen Ueberzeugung und Wahl die religiösen Angelegenheiten zu besorgen, haben sie befohlen, dass jeder, namentlich die Christen, seine Religion behalte (ohne eine fremde sich aufdrängen zu lassen). Da nun aber jenem Edict, in welchem diese Freiheit eingeräumt war (dem zweiten), viele und verschiedene Bedingungen [2]) beigefügt gewesen seien, so seien vielleicht Manche in Kurzem wieder von diesem Cultus zurückgestossen worden. Sie seien, sagen die Imperatoren weiter, in Mailand zur Berathung der Staatsangelegenheiten zusammengekommen und haben besonders auch das ordnen zu müssen geglaubt, was sich auf die Religion beziehe, um den Christen und Allen volle Religionsfreiheit zu gewähren, damit alles Göttliche im Himmel ihnen und allen ihren Unterthanen gnädig und gewogen sein könne. Desswegen haben sie es für das Heilsamste und Zweckmässigste gehalten, keinem auf keine Weise die Freiheit zu verweigern, entweder zum Cultus der Christen oder zu der Religion sich zu wenden, welche ihm die für ihn passendste zu sein scheine, damit die höchste Gottheit, welcher man mit freiem Geist gehorche, sich in Allem günstig und wohlwollend erweise. Aus diesem Grunde haben sie beschlossen, mit

1) Lactantius de mort. persec. c. 48. Eus. K.G. 10, 5. Lactantius beginnt ohne das, was die Kaiser bei Eusebius zur Einleitung sagen, unmittelbar mit dem im Jahr 313 in Mailand neu Beschlossenen.

2) Ἐπειδὴ πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ, ἐν ᾗ τοῖς αὐτοῖς συνεχωρήθη ἡ τοιαύτη ἐξουσία, ἐδόκουν προστεθεῖσθαι σαφῶς etc. Diess ist die fatale Stelle, die hauptsächlich auch daran schuld ist, dass diese Edicte bisher so wenig in ihrem wahren Sinn aufgefasst worden sind. Da Eusebius für die conditiones bei Lactantius αἱρέσεις setzt, so meinte man immer, es müsse von Secten die Rede sein. Es geht zwar bei Eusebius der Ausdruck αἵρεσις unmittelbar vorher in diesem Sinne voran, allein αἵρεσις ist bisweilen auch soviel als conditio, da nun Lactantius in seinem Originaltext nachher an derselben Stelle, wo bei Eusebius αἱρέσεις steht, von conditiones spricht, so begreift man kaum, wie diese Stelle so missverstanden werden konnte. Vgl. Keim a. a. O. S. 225.

Aufhebung aller und jeder Bedingungen, wie sie in dem früheren Edict in Betreff der Christen enthalten waren [1]), dafür zu sorgen, dass schlechthin jeder, welcher an die christliche Religion sich halten wolle, diess ohne alle Beunruhigung und Belästigung thun könne, Sie machen somit bekannt, dass sie den Christen absolute Freiheit und Berechtigung ihres religiösen Cultus gegeben haben, auch Andere sollen dieselbe offene und unbeschränkte Religionsfreiheit haben, damit jeder verehren könne, was er wolle, weil sie keinem Cultus und keiner Religion etwas entziehen wollen.« Es fällt von selbst in die Augen, wie absichtlich in diesem Edict immer wieder dieselbe Versicherung der vollen und unbedingten Religionsfreiheit und zwar namentlich in Beziehung auf die Christen gegeben wird. Schon daraus ist zu schliessen, dass diess der Punkt war, in welchem das vorangehende Edict noch nicht die gewünschte Befriedigung gab, es wird ja aber auch ausdrücklich gesagt, dass durch das neue Edict erst die Bedingungen aufgehoben werden sollen, durch die man sich in Hinsicht der Religionsfreiheit noch beschränkt gesehen habe. Es muss demnach die christliche Religion noch nicht jedermann erlaubt, der Uebertritt zu ihr den Heiden noch verboten gewesen sein. Man kann nicht anders annehmen, als dass, nachdem einmal durch das Religionsedict vom Jahr 311 die öffentliche Duldung und Anerkennung des Christenthums ausgesprochen war, sehr Viele, welche innerlich schon Christen waren, aber äusserlich sich noch an den heidnischen Cultus hielten, nun auch offen zum Christenthum übertraten. Eben diess war aber ohne Zweifel die Ursache, dass die beiden Kaiser mit einer hemmenden und beschränkenden Maassregel dazwischen treten zu müssen glaubten, um wenigstens einem so massenhaften Uebertritt Einhalt zu thun. Diess sollte durch das zweite Edict vom Jahr 312 geschehen; da nun aber so kurze Zeit nachher ein so ganz entgegengesetzt lautendes drittes folgte, so kann aus dem Inhalt und der ganzen Fassung desselben nur auf die Bewegung und Gährung geschlossen werden, welche der neu auferlegte und noch weiter in Aussicht stehende Religionszwang in der

---

1) Amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis — super Christianorum nomine videbantur. Vergl. Eus.: ἵν' ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων, αἵτινες κ. τ. λ. καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ.

ganzen christlichen Bevölkerung besonders der westlichen Länder hervorrief. Die Unzufriedenheit hierüber muss sich so lebhaft geäussert haben, dass die beiden Kaiser sich veranlasst sahen, nun auf's Bestimmteste und Unbedingteste zu erklären, dass künftig volle Religionsfreiheit gestattet sein soll und namentlich in Ansehung des Christenthums kein beängstigender Zweifel dieser Art mehr stattfinden dürfe [1]. Darauf Rücksicht zu nehmen, konnten sie sich um so weniger bedenken, da ohne Zweifel bei dem grössten Theil der heidnischen Bevölkerung selbst Christenverfolgungen nicht mehr populär waren.

Man würde jedoch die Tendenz dieser drei Edicte und insbesondere des dritten, in welchem die beiden andern zu ihrem Abschluss kommen, missverstehen, wenn man meinte, es sei in ihnen nur darum zu thun gewesen, den Grundsatz allgemeiner Religionsfreiheit festzustellen. Es ist deutlich genug zu sehen, wie das Christenthum den Mittelpunkt aller in diesen Edicten enthaltenen Bestimmungen bildet, und wie von den übrigen Religionen und der allgemeinen Religionsfreiheit nur im Zusammenhang mit der Stellung die Rede ist, die dem Christenthum gegeben werden soll. Die Christen sind die Hauptpersonen, zu ihnen soll jedermann übergehen dürfen, sie sollen volle Freiheit haben, und nur damit sie ihnen nicht beschränkt werden kann, sollen sie auch die Andern haben. Eben darauf weisen auch noch die besondern Bestimmungen hin, welche im zweiten Theil des dritten Edicts zu Gunsten der Christen gegeben

---

1) Auch Maximin, der Beherrscher der östlichen Länder, erliess in Gemässheit der drei Edicte und in Abhängigkeit von ihnen ähnliche Bekanntmachungen. Dem Edict der drei Kaiser vom Jahr 311 entspricht das von Eusebius an einer nicht passenden Stelle, 9, 1 angeführte Ausschreiben des Statthalters Sabinus, das derselbe nur im Auftrag Maximins erlassen haben kann. Es wird auch hier den Christen Duldung gewährt, wenn sie ihrer subjectiven Willkür sich begebend zur festen geschlossenen Einheit ihres ἴδιον ἔθνος, ihrer Religion, ihres Cultus sich sammeln, Dieses Edict fällt in das Frühjahr 311. Ein halbes Jahr nachher verfolgte Maximin wieder die Christen, Eus. 9, 2. Bald darauf aber gab er das den beiden Edicten der beiden Kaiser entsprechende Edict bei Eusebius 9, 9. 10. Nach dem letztern vom Jahr 313 wollte auch er in dem frühern vom Jahr 312 den Christen Ruhe gönnen unter der Bedingung einer einheitlichen, zu einem geschlossenen Ganzen sich sammelnden Gottesverehrung (ἐάν τις βούλοιτο τῷ τοιούτῳ ἔθνει [dem ἔθνος Χριστιανῶν] ἢ τῇ αὐτῇ φυλακῇ τῆς αὐτῆς θρησκείας ἕπεσθαι Eus. 9, 10). Keim a. a. O. S. 216. 229 f.

werden. Die Versammlungsplätze und Kirchengüter, mögen sie seither von Andern erkauft oder durch Geschenke erworben worden sein, sollen ohne Zögern und ohne die geringste Geldforderung, ausser sofern der Staat eine Entschädigung in Aussicht stellt, dem *corpus Christianorum*, der christlichen Kirche, zurückgegeben werden. Die Statthalter sollen die unverzügliche Zurückgabe dieser Besitzungen mit aller Energie einleiten, damit auch in diesem Punkte für die öffentliche Ruhe gesorgt werde und die göttliche, in so grossen Dingen erfahrene Gnade auch ferner die Unternehmungen der Herrscher begleite. Bedenkt man, wie unmittelbar an diese schon hier der christlichen Kirche ertheilten Begünstigungen sich weitere Verordnungen Constantins zu Gunsten der Christen anschlossen, wie namentlich die schon im März des Jahrs 313 den christlichen Klerikern verliehene Befreiung von lästigen öffentlichen Dienstleistungen, in welchem hohen ehrerbietigen Tone in den Urkunden aus jener Zeit von der christlichen Kirche die Rede ist, wie zuvorkommend und freigebig schon damals Constantin gegen die Vorsteher der christlichen Kirche sich zeigte, wie schon damals, im Jahr 313, der in der Folge in so wichtigen Dingen berathende Bischof Hosius von Corduba ihm zur Seite steht, so sehen wir mit Einem Worte schon in dem Edict vom Jahr 313 den Schritt geschehen, durch welchen das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wurde. Es soll jedoch, wie von Anfang an recht absichtlich zu verstehen gegeben wird, nur das Christenthum in der katholischen Kirche sein, mit welchem der Staat in seinen Repräsentanten in dieses neue Verhältniss zusammentreten will. Wie in dem ersten Edikt der Hauptvorwurf, der den Christen gemacht wird, ihre Trennung in Sekten und Parteien ist, so sollen in dem dritten alle den Christen ertheilten Begünstigungen, wie wiederholt gesagt wird, nur dem *corpus Christianorum* gelten, den Christen nur insofern zu Theil werden, als sie eine grosse Corporation bilden, d. h. die katholische Kirche. Es liegt hier wohl der tiefste Punkt der Sympathie, durch welche sich Constantin zum Christenthum und zur christlichen Kirche hingezogen fühlte. Nichts charakterisirt ihn mehr, und nichts lässt uns tiefer in die innern bewegenden Mächte dieser merkwürdigen Uebergangsperiode hineinsehen, als das ächt katholische Einheitsinteresse, mit welchem Constantin von seinem politischen Standpunkt aus der christlichen Kirche entgegenkam. Es war diess das Princip der jetzt im Christenthum

erfolgenden Wiedergeburt des römischen Reichs, nach welcher schon Diocletian in seinem reorganisirenden System gestrebt hatte, indem er durch die Mehrheit der Herrscher die auseinander fallende Einheit des Reichs nur um so energischer zusammenhalten wollte. In keinem andern Punkte versteht Constantin sich besser mit der christlichen Kirche, in keinem andern sehen wir sosehr, wie in diesem, von Anfang bis zum Ende immer wieder denselben Constantin vor uns. Er ist schon im J. 313, wie in der Folge, der mit den Bischöfen fraternisirende Kaiser, der auch nichts anderes sein will als ein Bischof, den Beruf, welchen er als oberster Schutzwächter des Friedens hat, für ein ebenso göttliches Amt hält, wie das der Bischöfe, und sich glücklich schätzt, wenn nur auch die Bischöfe ihn als ihren Genossen und Collegen betrachten [1]. Es ist in der That bemerkenswerth, wie uns schon in den dem Edict vom J. 313 mehr oder minder gleichzeitigen Schreiben des Kaisers, welche Eusebius an derselben Stelle mittheilt [2], immer wieder derselbe charakteristische Zug des Einheitsinteresses begegnet. Ueberall ist brüderliche Eintracht und Einigkeit seine erste Forderung, es betrübt ihn nichts mehr als Entzweiung im Volk, Streit unter den Bischöfen; in theologischen Fragen und Controversen sieht er nur hässliche Händel, Streitsucht, Privatfeindschaft, Schlechtigkeit, Verkehrtheit, Gottlosigkeit, Wahnsinn, die Urheber derselben sind gesinnungs- und haltungslose Menschen, Verführer des Volkes der allerheiligsten katholischen Kirche, die nicht nur ihre Pflicht der brüderlichen Einigkeit, sondern sogar die Ehrerbietung, die man dem allerheiligsten Glauben schuldig ist, vergessen, und das Christenthum zum Spott der Andersdenkenden machen. Daher ist es sein heisser Wunsch, die Streitigkeiten abzuschneiden, alles zum schuldigen Dienst und Glauben zurückzuführen, ja, er redet schon im Sommer des J. 313 von seiner Ehrerbietung gegen die katholische Kirche, die ihn treibe, von den Bischöfen zu verlangen, dass sie keinerlei Schisma und Entzweiung an irgend einem Orte dulden, als von einer dem römischen Bischof Miltiades wohlbekannten Thatsache. Diese Einheit herzustellen, wo sie gestört war, sah er schon jetzt als sein Recht und seine Pflicht an, indem es ihm schwer ge-

1) Eusebius Vita Const. 1, 44. 2, 68. 69. 4, 24.
2) Eus. K.G. 10, 5—7.

nug auf das Herz fiel, dass Spaltungen in den Provinzen seien, die die göttliche Vorsehung ihm übergeben habe. Zur Bethätigung dieser Grundsätze gaben dem Kaiser die in jene Zeit fallenden Streitigkeiten, die donatistische und die arianische, volle Gelegenheit. Der Eifer, mit welchem er die durch sie gestörte kirchliche Einheit wiederherzustellen suchte, ging aus der lebhaften Ueberzeugung hervor, dass Einheit, wie überhaupt, so insbesondere in der Religion, die wesentlichste Bedingung der Stärke und Macht des Reichs sei. Wie sehr dieser Gedanke die leitende Maxime seiner Regierung war, hat er selbst, deutlicher als irgendwo, in dem Schreiben ausgesprochen, das er sogleich auf die Nachricht von dem Ausbruch des arianischen Streits an die beiden Parteihäupter, den Bischof Alexander und den Presbyter Arius nach Alexandrien erliess [1]. Er sagt hier gleich im Eingang seines Schreibens, das Erste, was er sich vorgenommen habe, sei, die Religion aller Völker so zu einigen, dass sie dieselbe Form und Beschaffenheit habe, und sodann das Zweite, den gleichsam schwer erkrankten Leib der bürgerlichen Gesellschaft wiederherzustellen. Auf das Eine habe er mit dem verborgenen Auge des Geistes seine Gedanken gerichtet, das Andere durch militärische Gewalt auszurichten gesucht, in der Ueberzeugung, dass, wenn er, wie er wünsche, unter allen Dienern Gottes allgemeine Einigkeit zu Stande brächte, auch im Staatswesen eine dem frommen Sinn aller entsprechende Veränderung die Frucht davon sein werde. Nachdem er hierauf über den unerträglichen Wahnsinn, welcher im donatistischen Schisma ganz Afrika ergriffen und auf die unbesonnenste, leichtsinnigste Weise die Religion der Gemeinden in verschiedene Häresen gespalten habe, sich höchst unwillig geäussert hat, kann er es nicht genug bedauern, dass er nun die Kunde von einem neuen, noch schlimmeren Zwiespalt habe vernehmen müssen, und die ganze Tendenz seines Schreibens geht somit dahin, die Pflicht der allgemeinen Einigkeit aufs nachdrücklichste einzuschärfen und dieses Eine als den höchsten Zweck so sehr hervorzuheben, dass ihm im Hinblick auf denselben selbst ein solcher Streit, wie der arianische, nur sehr untergeordnete und unerhebliche Dinge zu betreffen scheint. Als oberster Friedensregent will er unter die Streitenden treten, um sie zu beschwören,

1) Eus. Vita Const. 2, 64 f.

dass sie freiwillig von den teuflischen Versuchungen abstehen. Der grosse Gott und der gemeinsame Erlöser aller habe allen das gemeinsame Licht aufgehen lassen, sie mögen ihm gestatten, dass er, sein Diener, unter seiner Vorsehung seine Bestrebungen zum guten Ziel bringe, damit die Gemeinden Gottes durch seine Ansprache und Bemühung und die Dringlichkeit seiner Ermahnung zu gemeinsamer Einheit gebracht werden. Wenn man in der Hauptsache einig sei, dürfe doch nicht um so unbedeutender Streitigkeiten willen Trennung und Spaltung entstehen. In demselben Sinne sprach er sich auch auf der Synode in Nicäa aus, auf welcher er es für das höchste aller Güter erklärte, eine Versammlung vor sich zu sehen, in welcher allgemeine Einheit der Ansicht und Gesinnung herrsche [1]. Alles diess, wie überhaupt alles, wovon bisher die Rede war, hängt mit dem schon in dem mailändischen Edict aufgestellten Programm seiner Regierung so eng zusammen, dass wir uns einen hinlänglichen Begriff davon machen können, wie der Gedanke der Einheit und das Streben nach Einheit, die monarchische Tendenz, das durchaus bestimmende Princip seiner Individualität war.

Welchen weiteren Aufschluss bedürfen wir nun noch, um den Charakter der Epoche, deren Träger Constantin ist, geschichtlich zu begreifen? Soll uns etwa den Schlüssel zu ihrer Erklärung erst die so zweideutige und trotz ihres authentischen Gewährsmanns so unverbürgte Sage von der Wundererscheinung geben, welche Constantin auf seinem Zuge gegen Maxentius gehabt haben wollte? [2]

1) Eus. a. a. O. 3, 12. 17. 21.

2) In dem Anekdotenschatz der Neander'schen Kirchengeschichte darf diese Sage am wenigsten fehlen. Als Wunder zwar will man die Sache nicht gelten lassen, man steht ja auf dem Standpunkt der christlichen Geschichtsbetrachtung. Dafür kommt nun aber die psychologische Analyse, und das Resultat dieser psychologischen Verwässerung der Geschichte ist: „Nun kann es ja wohl sein, dass er von selbst, oder durch Christen seiner Umgebung dazu veranlasst, ein Kreuzeszeichen in der Gestalt der Wolken oder sonst irgendwie wahrzunehmen glaubte. So kam dann Constantin zu der Hoffnung, dass er durch die Macht des Gottes der Christen siegen werde" u. s. w. An einer zufälligen Wolkenbildung, wie sie der Phantasie eines Kindes zum Spiele dient, hing also der grosse weltgeschichtliche Umschwung jener Zeiten! Man vgl. die treffenden Gegenbemerkungen Keims a. a. O. S. 251 und Burckhardt a. a. O. S. 394 f. Auch das ist unbegreiflich, wie Neander das zweite und dritte Edict von dem ersten durch den Einschnitt einer Periodenabtheilung trennen kann.

Darin mögen die ihre Befriedigung finden, welchen das kleinlich Persönliche immer höher steht, als der grosse Gang der Geschichte, und das abenteuerlich Wunderbare mehr gilt als die einfache Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen. Ja selbst die Frage, welche man in diesem Gebiet der Geschichte für die Spitze des Geschichtspragmatismus zu halten pflegt, ob der Uebertritt Constantins zum Christenthum und in Folge hievon die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion mehr Sache der Politik oder der innern religiösen Ueberzeugung Constantins gewesen sei, hat keine tiefere Bedeutung. Sie verfehlt die richtige Ansicht schon dadurch, dass sie die geschichtliche Bedeutung, welche das Christenthum in Constantin erlangte, zu einem Moment seiner Persönlichkeit machen zu wollen scheint und nur darüber schwankt, ob es dieselbe mehr der Politik oder der Religiosität Constantin's zu verdanken gehabt habe. Das Christenthum hatte aber überhaupt seine damals erlangte Bedeutung niemand anders zu verdanken, als nur sich selbst, und es könnte daher in jedem Falle jene Frage, wenn einmal so unterschieden werden soll, nur zu Gunsten der Politik beantwortet werden, sofern Politik nichts anderes ist, als die richtige Beurtheilung der den Schwerpunkt einer Zeit bestimmenden Verhältnisse. Das Christenthum war zu einer objectiven Macht der Zeit geworden, die die Nothwendigkeit ihrer Anerkennung in sich selbst trug, und die Grösse Constantins, das, was ihn zu einem der weltgeschichtlichen Charaktere macht, die der individuelle Ausdruck des Geistes ihrer Zeit sind, ist einzig diess, dass er seine Zeit verstand, und die subjective Befähigung hatte, das, was der Genius der Zeit im Christenthum in seine Hände niederlegen wollte, in sich aufzunehmen und zur persönlichen Einheit mit sich zu verknüpfen. Dazu war gerade damals, nachdem zwischen dem zweiten und dritten Edict ein so bedeutsamer Warnungsruf ergangen war, noch die rechte Zeit, um gleichsam noch auf freiem Fusse sich mit dem Christenthum zu vergleichen. An der Erfolglosigkeit des letzten grossen Versuchs gegen das Christenthum hatte sich nur die Schwäche und Unmacht der heidnischen Welt, die Selbstauflösung, in welcher der alte Glaube begriffen war, herausgestellt, es lag jetzt am Tage, dass die substanzielle Macht der Zeit nur das Christenthum war, als das *Corpus Christianorum* mit der festen, wohlgegliederten Organisation der katholischen Kirche. Nur in dieser Form kannte Constantin das

Christenthum, und nur die grossartige Einheit, zu welcher schon damals das Episkopalsystem der Kirche sich ausgebildet hatte, hatte für ihn so viel Imponirendes, dass er in der christlichen Kirche die Macht sah, durch welche das einer Wiedergeburt bedürfende römische Reich die Kraft und Befähigung dazu gewinnen würde. Es war so von beiden Seiten ein Entgegenkommen, das ebenso in dem Interesse des Einen, wie des Andern war. Die reelle Macht der Zeit lag nur im Christenthum, das allein in der damaligen Auflösung aller zusammenhaltenden Formen der alten Welt eine feste compacte Einheit bildete, in welcher es dem auseinanderfallenden Staat einen neuen Körper geben konnte, auf der andern Seite aber war es auch nur im Interesse des Christenthums, dass es in der geschichtlich begründeten Form des römischen Reichs zur herrschenden Macht der Welt wurde. Sollte es auch noch ferner ein römisches Reich geben, so war diess mit Einem Worte nur dadurch möglich, dass nun ein christlicher Kaiser an seiner Spitze stand. Es war somit nur eine innere, in dem Gange der Verhältnisse selbst liegende Nothwendigkeit, durch welche die beiden Mächte, das Christenthum in der Form der Kirche und des Episkopats, welcher auch jetzt wieder die Brücke baute, über welche das Christenthum zu einem neuen Stadium seiner geschichtlichen Entwicklung fortschritt, und der römische Staat, sofern er dem Namen nach wenigstens immer noch war, was er der Sache nach nicht mehr war, zu einer neuen Einheit sich zusammenschlossen, und sosehr ist es nur der objective Gang der Sache selbst, durch welchen sich alles fortbewegt, dass es im Leben Constantins selbst nichts Persönliches gibt, woran der entscheidende Uebertritt zum Christenthum sich fixiren liesse; hat er doch sogar, wie wenn für ihn, den christlichen Kaiser, ein solcher persönlicher Akt gar nicht mehr nöthig wäre, selbst seine Taufe nur dem Ende seines Lebens vorbehalten. So betrachtet, trägt die ganze Veränderung, um welche es sich hier handelt, einen durchaus politischen Charakter an sich und es hat für die Geschichte im Grunde keine Bedeutung, noch zu fragen, wie sich die eigene religiöse Ueberzeugung Constantins zu allem diesem verhielt [1]. Nur macht sich das

1) Ich treffe hierin, ganz unabhängig, im Wesentlichen mit Burckhardt's Beurtheilung Constantins zusammen, vgl. a. a. O. S. 346 f. 389 f. Auch in Hinsicht des Eusebius kann ich nur beistimmen, dass er in allem, was Con-

religiöse Moment, so weit es hieher gehört, in einer andern Form dadurch wieder geltend, dass es auch für Religiosität gehalten werden muss, das, was einmal auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung zu einer offen vor Augen liegenden objectiven Realität geworden ist, als solche anzuerkennen, in ihr ein göttliches Zeugniss zu sehen, und sich vor ihr als einer höheren Macht im Bewusstsein seiner subjectiven Abhängigkeit zu beugen. Diese Art der Religiosität dürfen wir in keinem Falle Constantin absprechen, sie war ohne Zweifel, wenn wir nach seiner Religion fragen, das eigentlich Substanzielle seines religiösen Bewusstseins, und er selbst hat diese religiöse Stimmung seines Gemüths besonders auch noch dadurch kund gegeben, dass er in den Bestrebungen seiner Gegner, welche ihm gegenüber, dem Freunde der Christen und des Christenthums, sich nur auf die Ueberreste der Macht des Heidenthums stützen konnten, ebendamit aber sich in Widerspruch zu dem Geiste der Zeit setzten, nur eine gottfeindliche Tyrannei [1]) erblickte. Sie waren Feinde und Widersacher Gottes, weil sie gegen das ankämpften, was in der Geschichte selbst als der erklärte Wille Gottes vor Augen lag, und Tyrannen waren sie, weil ihnen ebendesswegen jede Berechtigung zur Macht und Herrschaft fehlte. Es war daher ein höchst eitles und machtloses Beginnen, als Licinius die letzte heidnische Schilderhebung noch zu einer Zeit machte, in welcher die Würfel des Schlachtfelds längst keine andere Entscheidung mehr geben konnten.

So schroff und abstossend demnach von Anfang an das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat war, so sehr beide nur den entschiedensten Gegensatz bildeten, so friedlich und harmonisch gingen sie zuletzt zur innigsten Einheit zusammen. Hand in Hand wandlen nun das Christenthum und der römische Staat den weiteren Weg ihrer geschichtlichen Entwicklung und keine Macht der Welt scheint die beiden so eng mit einander verbundenen Mächte je wieder trennen zu können. Was war es aber, wodurch das Christenthum einen Sieg gewann, welchen man zu allen Zeiten nur als eines der grössten Wunder der Weltgeschichte betrachten

stantin betrifft, ein sehr verdächtiger, von christlich hierarchischem Interesse geleiteter Lobredner ist.

1) In diesem Sinne spricht Constantin bei Eus. Vita Const. 3, 12, von einer θεομαχία τυράννων.

konnte? Die Ursache lag vor allem in der Bestimmtheit und der traditionellen Bedeutung der Formen, durch welche das Christenthum seine Bekenner zur innigsten Gemeinschaft unter sich verband. Keine Religion kann ohne eine Form der Gemeinschaft, die auf einer längst anerkannten Auctorität beruht, zu geschichtlicher Bedeutung gelangen. Der Glaube an Jesum, als den erschienenen und in der nächsten Zukunft wiederkommenden Messias, war für die, die an ihn glaubten, ein so charakteristisches Band ihrer Gemeinschaft, dass sie in demselben Verhältniss, je inniger sie unter einander verbunden waren, einen um so entschiedenern Gegensatz gegen die ganze sie umgebende Welt bildeten, und nur entweder das Eine oder das Andere vor sich hatten, entweder die Welt zu überwinden oder im Kampfe mit ihr unterzugehen. Nachdem einmal das christologische Bewusstsein der christlichen Gemeinden sich soweit entwickelt hatte, dass man Christus als den Herrn der Gemeinde in seiner göttlichen Würde sich nicht denken konnte, ohne dass auch die Gemeinden einen seine Stelle vertretenden Aufseher und Vorsteher an ihrer Spitze hatten, wurde der Episkopat die Form einer kirchlichen Verbindung, die auf der einen Seite ebenso einer unendlichen Erweiterung fähig war, als sie auf der andern dazu diente, alle zu ihr gehörenden Glieder aufs Innigste mit einander zu verknüpfen, und ebenso in die Vergangenheit zurückging, als sie in die Zukunft hinausgriff. Man darf mit Recht behaupten, dass der Episkopat allein es war, welcher die geschichtliche Entwicklung des Christenthums möglich machte und ihm den Weg zu seiner welthistorischen Zukunft bahnte, indem er Göttliches und Menschliches, Geistliches und Weltliches, Hohes und Niedriges, Nahes und Fernes in sich vereinigte, und während er der Transcendenz des christlichen Bewusstseins sich auf keine Weise verschloss, auf der andern Seite ebenso wenig das in der Wirklichkeit Gegebene und die Bedürfnisse der Gegenwart verkannte. So oft es in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums zu einer bedeutenden Krisis kam, war es immer wieder der Episkopat, welcher vermittelnd dazwischentrat. Er war es, welcher schon die Gefahren und Abwege des Gnosticismus und Montanismus beseitigte, das Extreme aller Häresen abschnitt und der katholischen Kirche immer mehr die breite Basis sicherte und ebnete, die sie zu ihrer für die Zukunft berechneten Existenz nöthig hatte. Ohne Zweifel waren es

auch die Bischöfe, welche, nachdem nicht ohne guten Grund der Hauptschlag der letzten Verfolgungen vorzugsweise immer gegen sie gerichtet war, hauptsächlich dazu mitwirkten, die christliche Kirche und den römischen Staat in die neue Form ihres gegenseitigen Verhältnisses hinüberzuleiten. Aber was war es denn, müssen wir hier noch fragen, was es dem Christenthum zu einem so grossen Bedürfniss machte, Formen zu haben, mit welchen es ein immer grösseres Gebiet umspannen konnte, was war das Innere zu diesem Aeussern? Die einfache Antwort auf diese Frage scheint in den Eindrücken und Wirkungen zu liegen, welche das Christenthum in allen empfänglichen Gemüthern hervorbringen muss. Und doch gibt gerade darüber die Geschichte am wenigsten Aufschluss. Wie Viele durch den Trost des Evangeliums und durch alle geistigen Segnungen, die es gewährt, zum Glauben an Christus bekehrt worden sind, ist in keinen Annalen der Geschichte verzeichnet, es gehört nur der geheimen Geschichte des menschlichen Herzens an, aus welcher kaum eine schwache Kunde in die über die Individuen oft so rasch hinweggehende allgemeine Geschichte hinüberreicht. Auch konnte ja alles, was sich darauf bezieht, der Natur der Sache nach, nicht das Erste und Nächste sein, was das Christenthum in seiner Berührung mit der heidnischen Welt bewirkte. Vergebung der Sünden, Versöhnung, Trost und Frieden des Gewissens gibt jede Religion in ihrer Weise, auch in der heidnischen Religion konnte man alles diess nicht vermissen, wofern man nur an die Götter glaubte, deren Geschenk diese höchsten Güter des geistigen Lebens sein sollten. Sobald aber freilich der Glaube an die Götter selbst entschwunden war, fehlte auch der nothwendige Haltpunkt für alles, was man nur als ihre Gabe hoffen konnte. Ebendesswegen lag nun auch die Hauptfrage, um welche es sich in dem Kampfe des Christenthums mit dem Heidenthum handelte, ihrem wesentlichsten Momente nach nicht sowohl auf der Seite des heilsbegierigen, nach dem Trost des Evangeliums verlangenden Herzens, als vielmehr auf der Seite des vor allem nach der Wahrheit seiner Vorstellungen fragenden Verstandes, es kam zunächst einzig nur darauf an, welche Wahrheit und Bedeutung der Polytheismus, der Glaube an die Götter der heidnischen Religion, überhaupt für das religiöse Bewusstsein noch hatte. Betrachtet man das Verhältniss des Christenthums zu der ihm gegenüberstehenden heidnischen Welt

und das grosse Resultat der drei ersten Jahrhunderte der Geschichte des Christenthums aus diesem Gesichtspunkt, wie wenig kann man sich darüber wundern, dass es in dieser Zeit einen so allgemeinen und so entschiedenen Sieg über die heidnische Welt gewann? Wie Viele mochte es damals noch geben, auf deren Phantasie die alte mythische Götterlehre mit ihrem zauberischen Reize wirkte? Sieht man doch auch aus der grossen Zahl der Proselyten, welche selbst eine heidnischen Begriffen so widerstreitende Religion, wie die jüdische, in der ersten Zeit der Kaiserherrschaft hatte, wie leicht sich das religiöse Bewusstsein des Heiden von seinen alten Göttern hinwegwandte. Bedenkt man nun, mit welchem erklärten und energischen Widerspruch das Christenthum dem ganzen heidnischen Polytheismus entgegentrat, wie es sich in allen Conflicten zwischen dem Christenthum und Heidenthum immer hauptsächlich darum handelte, die heidnischen Götter entweder anzuerkennen oder zu verläugnen [1]), so wird man es gar nicht unerwartet finden können, dass der Sieg nicht lange mehr schwankte. Wer waren denn diejenigen, unter welchen der alte Glaube noch seine lebhaftesten Vertheidiger hatte? Auf der einen Seite war es der rohe fanatische Pöbel, bei welchem dieser Glaube zum völligsten Aberglauben geworden war, und nur der blinde Hass gegen die Christen die bewegende Triebfeder war, auf der andern waren es nur solche, welche entweder diesen Glauben aus Gründen des Staatsinteresses aufrecht erhalten mussten, oder ihm im Lichte ihres platonischen Idealismus mehr oder minder unbewusst eine andere Bedeutung unterschoben. Aber zwischen diesen beiden Classen gab es auch noch eine sehr bedeutende Mittelclasse, deren zahlreiche Mitglieder weder zu den politisch Vornehmen und philosophisch Aufgeklärten, noch zu der niedrigsten Volksclasse gehörten, sondern den gewöhnlichen, mehr oder minder gebildeten Bürgerstand ausmachten. Aus dieser Classe waren jene Leute, von welchen als Christen ein Celsus und Lucian so verächtlich sprechen, jene Handwerker, jene Weber, Schuster, Gerber, die so wenig öffentlich aufzutreten wussten, aber geheim und für sich in Sachen ihres Glaubens sich so thätig zeigten, es waren eben die, in deren reinerem, unbefangenen Sinne das Christenthum von

1) Man vergl. eine Widerlegung des heidnischen Götterglaubens wie bei Tertullian Apol. c. 10 f.

Anfang an den empfänglichsten Boden seiner Wirksamkeit gefunden hatte, solche, die durch alle jene Vorurtheile und Interessen der andern Stände am wenigsten abgehalten waren, in ihrem nüchternen praktischen Verstand das schwache Band vollends aufzulösen, das sie noch mit dem Glauben an die alten Götter verknüpfte. Je weniger Leute dieser Art, besonders unter den damaligen politischen Verhältnissen auf dem Schauplatze des öffentlichen Lebens irgend eine Rolle spielen konnten, um so leichter konnte es geschehen, dass das Christenthum unter ihnen im Stillen immer grössere Fortschritte machte und dem Glauben an die alten Götter den Boden seiner Existenz in immer grösserem Umfang entzog, bis endlich mitten in der heidnischen Bevölkerung eine neue Generation sich gebildet hatte, deren Dasein mit einem Male den Machthabern die Augen über den Abgrund öffnete, an dessen Rande der heidnische Staat sich befand. Mag man auch noch so viel von der rhetorischen Darstellung abziehen, mit welcher Tertullian die Stärke der christlichen Bevölkerung schon zu seiner Zeit schildert, es bleibt uns doch immer noch genug, um an ihr die Bedeutung zu ermessen, welche das Christenthum schon damals in den Provinzen des römischen Reichs gewonnen hatte. *Hesterni sumus*, ruft der begeisterte Apologete des Christenthums den Heiden zu, *et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa. Cui bello non idonei, non prompti fuissemus, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, si non apud ipsam disciplinam magis occidi liceret, quam occidere. Potuimus et inermes, nec rebelles, sed tantummodo discordes solius divortii invidia adversus vos dimicasse. Si enim, tanta vis hominum, in aliquem orbis remoti sinum abrupissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcunque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quendam quasi mortui orbis. Quaesissetis, quibus imperaretis. Plures hostes quam cives vobis remansissent. Nunc enim pauciores hostes habetis prae multitudine Christianorum paene omnium civitatum, pene omnes cives Christianos habendo, sed hostes maluistis vocare generis humani potius quam erroris humani* [1]. Und nun denke man sich,

1) Tert. Apol. c. 37.

welche Zunahme dieses Verhältnisses im Laufe eines Jahrhunderts, nach einer so langen Periode der Ruhe und so erfolglosen Verfolgungen, stattfinden musste. Es war gewiss ganz der Wahrheit gemäss, wenn der letzte heftige Christenverfolger, der Kaiser Maximin, in seinem zur Einstellung der Feindseligkeiten erlassenen Edict vom Jahr 312 sagte, schon die Kaiser Diocletian und Maximian haben gesehen, dass fast alle Menschen den Cultus der Götter verlassen und mit dem Volke der Christen sich vermischt haben [1]. Der Boden der alten Religion war längst nach allen Richtungen unterwühlt, als Constantin, dem Zuge der ihn tragenden Zeit folgend und von ihr auf ihre Höhe gestellt, auf der von den alten Göttern verlassenen Stätte das Zeichen des Kreuzes errichtete.

1) Eus. K.G. 9, 9. Es ist von einem ἔθνος Χριστιανῶν die Rede, wie in dem Edict vom Jahr 311 von einem corpus Christianorum.

Sechster Abschnitt.

Das Christenthum als sittlich religiöses Princip in seiner Allgemeinheit und zeitlichen Beschränkung.

So wäre also das Wort, mit welchem der Stifter des Christenthums die Predigt des Evangeliums begann, dass die Bekenner seiner Lehre nicht blos die Armen im Geiste sind, welchen das Himmelreich gehört, sondern auch die Sanftmüthigen, welche die Erde besitzen werden, auch in diesem Sinne, in der äussern Geschichte des Christenthums, in dem welthistorischen Verlauf seiner ersten drei Jahrhunderte in Erfüllung gegangen. Die denkende Betrachtung kann den Punkt, auf welchem das Christenthum in seiner durch Constantin bezeichneten Hauptepoche steht, nicht fixiren, ohne auf den Anfang und das Princip zurückzusehen, aus welchem alle jene Erscheinungen, welche die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte in sich begreift, hervorgegangen sind. Jenes Armuthsbewusstsein, in welchem die ersten Anhänger Jesu der Welt gegenüber sich als die Armen betrachteten, aber als die Armen im Geiste, deren äussere leibliche Armuth für sie nur das Sinnbild und Unterpfand dessen war, was im Gedanken an das Himmelreich das gerade Gegentheil der Armuth ist, stellt sich uns hier in der ganzen Macht eines über alles übergreifenden, die Welt überwindenden Princips dar. Nur seinem Princip, als der innerlich wirkenden Macht, kann das Christenthum alles verdanken, was es äusserlich im Laufe der Zeit geworden ist, und je grösser die Wirkungen sind, die aus diesem Princip hervorgegangen sind, um so gewisser beurkundet es sich dadurch in der Göttlichkeit seines Ursprungs. Wie man nun aber auch dieses Göttliche im Ursprung und Princip des Christenthums näher bestimmen mag, mag man es den in der Menschheit menschgewordenen Sohn Gottes nennen, oder den auf die erste Gemeinschaft der Bekenner

Jesu ausgegossenen Geist, oder den Geist in dem Sinne, in welchem schon der Apostel Paulus den in den Glaubigen wirkenden göttlichen Geist mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein des Christen so identificirte, dass er nur als das Princip des christlichen Bewusstseins gedacht werden kann, es kann in jedem Fall, wenn wir das Princip mit seinen Wirkungen zusammenhalten, nur als ein solches betrachtet werden, das einen ächt sittlichen Charakter an sich trägt. Alles Religiöse kann ja nur durch die sittlichen Wirkungen, die es hervorbringt, durch die sittliche Kraft und Energie, die es in seinen Bekennern weckt, die Göttlichkeit seines Ursprungs und Princips bethätigen. Unstreitig gab es nie eine grössere und durchgreifendere Weltveränderung, keine, die in Hinsicht ihres äussern Umfangs und ihrer innern Bedeutung in höherem Grade Epoche machte, als die durch das Christenthum geschehene; was wäre aber alles, was in dem religiösen Glauben und in den Vorstellungen der Menschheit sich änderte, wenn sie vom Polytheismus zum Monotheismus sich wandte und statt auf einen erst in der Zukunft kommenden Messias ihre Hoffnung zu setzen, an den schon erschienenen glaubte und in ihm den Sohn Gottes im höchsten Sinne verehrte, wenn nicht die Welt in ihrer sittlichen Gesinnung und ihrem sittlichen Verhalten eine andere geworden und an die Stelle jener Erscheinungen, in welchen sich die Unsittlichkeit der alten Welt auf eine so charakteristische Weise kund gibt, ächt sittliche Tugend und Religiosität getreten wäre? Bezeichnet das Christenthum selbst das, was es aus dem Menschen machen will, das Wesen der Veränderung, die durch dasselbe hervorgebracht werden soll, als eine Wiedergeburt und Erneuerung des ganzen Menschen, so erweise sich diese den Menschen umbildende Kraft auch geschichtlich durch eine im öffentlichen Leben der Menschheit eingetretene sittliche Wiedergeburt. Eben diess ist es ja aber, was der Periode der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums, wenn wir sie unter den universellsten Gesichtspunkt, den der sittlich-religiösen Betrachtung, stellen, ihre wichtigste Bedeutung gibt.

Fassen wir, wie hier geschehen muss, nicht das, was das Christenthum in den einzelnen Individuen, in der verborgenen Tiefe ihres innern Lebens wirkte, sondern seine Wirkungen im Grossen ins Auge, das, was im gemeinsamen öffentlichen Leben der Völker als die edelste Frucht seiner Wirksamkeit hervortrat, so darf mit allem

Rechte gesagt werden, die Welt ist wirklich durch das Christenthum, wenn auch nur in dem beschränkten Kreise, auf welchen sein Einfluss sich zunächst erstrecken konnte, eine sittlich reinere und bessere geworden. Diess zeigt sich, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein konnte, auf allen jenen Punkten, auf welchen das Christenthum mit dem in der heidnischen Welt herrschenden sittlichen Verderben in die nächste und unmittelbarste Berührung kam, als unläugbare geschichtliche Thatsache. Wollten die heidnischen Gegner das Christenthum nicht einmal als sittliche Religion gelten lassen, beschuldigten sie es sogar der tiefsten sittlichen Verkehrtheit und Verworfenheit, so lag dagegen die christliche Antwort darauf in der Hinweisung auf alle jene offen vor Augen liegenden Erscheinungen, in welchen das Leben der Christen seinen ächt sittlichen Charakter beurkundete. Man lese die Schriften der christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und urtheile, ob sie mit solchen Reden zur Vertheidigung und Charakteristik des Christenthums hätten auftreten können, wenn es sich in der Wirklichkeit ganz anders verhalten hätte, wenn jene lautere, ungeheuchelte Frömmigkeit und Gottesfurcht, jene von dem steten Gedanken an die Gegenwart eines auch in das Verborgene sehenden und nach strenger Gerechtigkeit richtenden Gottes durchdrungene Scheu vor allem Unsittlichen und Unerlaubten, jene Rechtschaffenheit, Treue und Geradheit in allen Verhältnissen des geselligen Lebens, jene von aller sinnlichen Lust abgekehrte Sittenreinheit und Keuschheit, jene innige, aufopfernde, auch die Feinde und Beleidiger nicht ausschliessende Menschenliebe, jene ergebungsvolle, in allem ausharrende Geduld, welche im Leiden, als dem eigentlichen Christenberuf, die höchste sittliche Selbstthätigkeit bewährt, alle jene Tugenden, die zu allen Zeiten für die schönsten Früchte und sichersten Merkmale des ächtchristlichen Sinnes galten, nicht auch wirklich die Eigenschaften gewesen wären, durch welche sich die christliche Gemeinschaft von der heidnischen Welt auf die unzweideutigste Weise unterschied [1].

---

1) Man vergl. besonders solche Stellen wie bei Justin Apol. 1, c. 12 f. Athenagoras Leg. c. 31 f. Tertullian Apolog. c. 39. Auch die von Plinius befragten Christen beriefen sich für die Unbescholtenheit des christlichen Lebens darauf, se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati denegarent (vergl. 1 Petri 4, 15). Ueber die Redlichkeit und Gewissenhaftig-

Dieser Unterschied musste um so mehr in die Augen fallen, da die Christen an so Vielem, was zum Eigenthümlichen des alten Weltlebens gehörte, aus dem Grunde nicht theilnahmen, weil sie es mit ihren christlichen Begriffen nicht vereinigen konnten. Sie vermieden nicht nur Alles, was sie mit dem heidnischen Dämonencultus in Berührung brachte, sondern hielten sich auch überall fern, wo sie nicht erscheinen konnten, ohne die eitle Vergnügungssucht, die rohe Schaulust, die freche Schamlosigkeit der heidnischen Sitte zu theilen. Man erwäge in dieser Hinsicht z. B. nur, wie Tertullian, auch ohne den Einfluss seines montanistischen Rigorismus, über die Theilnahme an den heidnischen Schauspielen urtheilt. Gott habe, sagt er, befohlen, den heiligen Geist, weil er seinem Wesen nach zart und weich sei, mit Stille und Sanftmuth, Ruhe und Frieden zu behandeln, und ihn nicht durch Wuth, Galle, Zorn, Schmerz zu beunruhigen. Wie er also mit den Schauspielen sich vertragen könne? Jedes Schauspiel sei nicht ohne eine heftige Erschütterung des Geistes. Ebenso sei ihnen befohlen, jede Unkeuschheit von sich fern zu halten, auch desswegen werden sie vom Theater getrennt, wo die Unkeuschheit ihren Sitz aufgeschlagen habe, wo nichts gebilligt werde, als was sonst nicht gebilligt werde. Was man nicht sagen dürfe, dürfe man auch nicht hören. Mit aller Entschiedenheit verwirft er die falschen Gründe, durch welche auch Christen die Zulässigkeit solcher Vergnügungen zu rechtfertigen suchten, wenn sie z. B. sich darauf beriefen, dass sie nirgends in der Schrift ausdrücklich verboten seien. Nie und nirgends werde das entschuldigt, was Gott ver-

---

keit der Christen in der Entrichtung der Abgaben an den Staat, die auch Justin Apol. 1. c. 17. besonders hervorhebt, sagt Tertullian Apol. c. 42: Vectigalia gratias Christianis agent ex fide dependentibus debitum, qua alieno fraudando abstinemus, ut, si ineatur, quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum, facile ratio haberi possit, unius speciei querela compensata pro commodo ceterarum rationum (was dem Staate dadurch entgeht, dass die Christen an dem heidnischen Opfercultus nicht theilnehmen, wird hinlänglich ersetzt durch ihre sonstige Redlichkeit). Eines der schönsten Zeugnisse für den ächt sittlichen Geist, mit welchem das Christenthum der heidnischen Welt gegenüber trat, enthält Tertullians Schrift de patientia. Man vergl. besonders den Schluss c. 15, wo Tertullian die Züge zusammenfasst, mit welchen er sie als die Seele des praktischen Christenthums schildert, und sie als die ächt christliche, himmlische, der falsa probrosa patientia gentium terrae gegenüberstellt.

damme; nie und nirgends sei das erlaubt, was immer und überall unerlaubt sei. Das erfordere die reine Wahrheit und die Vollständigkeit des ihr schuldigen Gehorsams und die sich stets gleich bleibende Gottesfurcht, dass man sein Urtheil nicht nach den Umständen verändere. Was wahrhaft gut oder böse sei, könne nie etwas anderes sein. Bei Gottes Wahrheit stehe alles fest. Die Heiden, welche die vollständige Wahrheit nicht haben, weil sie nicht Gott zum Lehrer der Wahrheit haben, erklären das Gute und Böse nach Willkür und Lust, was an einem Orte gut heisse, gelte an einem anderen für böse, und was an einem Orte böse heisse, an einem anderen für gut. Alles sei des Teufels, was Gottes nicht sei, oder was Gott missfalle. Alles diess gehöre zum Gepränge des Teufels, dem wir durch das Zeichen unseres Glaubens entsagen. Wovon wir uns aber einmal durch einen Eid losgesagt haben, daran dürfen wir ferner weder durch Wort noch That noch Blick theilnehmen. Lösen wir denn nicht unsern Eid auf, indem wir, was wir dadurch bezeugt haben, verletzen? Sollen wir noch von den Heiden eine Antwort verlangen? Mögen sie uns erklären, ob es dem Christen erlaubt sei, einem Schauspiel beizuwohnen. Eben daran erkennen sie besonders, dass Einer Christ geworden, an der Lossagung vom Schauspiel. Gott halte fern von den Seinen eine so grosse Begierde nach einem verderblichen Vergnügen! [1]) Es erhellt von selbst, wie solche Grundsätze auch sonst in so manchen anderen Beziehungen, in welchen die Christen mit dem öffentlichen Leben der alten Welt in Berührung kamen, ihre Anwendung fanden, und welchen ernsten strengen Charakter dadurch die Lebensansicht und das ganze Verhalten der Christen erhalten musste [2]). Je mehr sie durch so Vieles, woran sie

1) De spectac. c. 15 f.

2) Es gehören hieher besonders auch die beiden Schriften Tertullians: de habitu muliebri und de cultu feminarum (oder die zwei Bücher de cultu feminarum), in welchen Tertullian, gleichfalls ohne besondere Einwirkung seiner montanistischen Grundsätze, die christlichen Frauen ermahnt, sich auch in ihrer äussern Tracht durch Ernst und Anstand vor den heidnischen auszuzeichnen. „Welche Ursache habt ihr," sagt Tertullian in der letzteren Schrift c. 11 zu den christlichen Frauen, „geputzter auszugehen, da ihr fern seid von den Plätzen, wo dergleichen nothwendig ist, denn ihr besucht die Tempel nicht, ihr fordert keine Schauspiele, ihr kennet die Feste der Heiden nicht. Zu jenen Versammlungen für das wechselseitige Sehen und Sichsehenlassen wird ja alle Pracht zum Vorschein gebracht. Ihr aber habt nur ernste Ursachen,

nicht theilnehmen konnten, ohne ihr sittliches Gefühl zu verletzen und zu verläugnen, von der heidnischen Welt zurückgestossen wurden, um so fremder musste ihnen überhaupt das öffentliche und politische Leben der alten Welt werden, die Verhältnisse brachten es so von selbst mit sich, dass sie, je mehr sie sich von dem öffentlichen Leben zurückzogen, eine um so engere Gemeinschaft unter sich selbst bildeten; nur um so grösseres Unrecht that man aber ihnen, wenn man ihren Verein selbst nur für eine politische Verbindung hielt und bei ihnen Zwecke einer solchen Tendenz voraussetzte, weil das sittlich religiöse Band, das sie vereinigte, ganz ausserhalb des Gesichtskreises der heidnischen Welt lag. Billig sollte doch, sagt Tertullian[1]), diese Secte unter die erlaubten Verbindungen gezählt werden, da von derselben nichts von dem begangen werde, was man von unerlaubten Verbindungen zu fürchten pflege. »Wir, die wir für allen Ehrgeiz kalt sind, haben keinen Grund zu politischen Verbindungen, und nichts ist uns mehr fremd, als das Politische. Wir betrachten die Welt als den gemeinschaftlichen Staat für Alle.« Keineswegs aber sollte diese durch die Natur der Sache gebotene Absonderung von dem öffentlichen und politischen Leben der heidnischen Welt so verstanden werden, wie wenn die Christen sich dadurch für die practischen Zwecke des Lebens selbst unbrauchbar machen wollten[2]). »Wie lässt sich diess,« hält Tertullian den Heiden entgegen, welche diese Ansicht von dem Leben der Christen hatten, »von solchen Menschen sagen, die mit euch leben, welche dieselbe Nahrung und Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brachmanen oder Gymnosophisten der Inder, keine Wälderbewohner, die das Leben fliehen. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott dem Herrn als dem Schöpfer schuldig sind. Wir verschmähen keinen Genuss seiner Gaben, wir mässigen ihn

---

öffentlich zu erscheinen. — Es muss sich der Unterschied zeigen zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen des Satans, dass ihr denselben zum Beispiel dienet.“ Sehr reich an Vorschriften für das äussere sittliche Verhalten der Christen ist der Pädagog des Clemens von Alexandrien im zweiten und dritten Buch, nur gehen sie zu sehr in das Specielle ein und verlieren sich in das Kleinliche.

1) Apol. c. 38.

2) Sie wollten nicht, wie Tertullian Apol. c. 42 sagt, infructuosi in negotiis heissen.

nur und hüten uns vor dem schlechten Gebrauch derselben. Daher bewohnen wir mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte und Messen, Badeanstalten und Werkstätten und den übrigen Verkehr des Lebens mit euch zu theilen. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegsdienst, Landbau und Handel. Wir theilen mit euch eure Gewerbe und geben unsere Arbeit mit her für euren Gebrauch.« Mitten in der heidnischen Welt sollte also eine neue, auf einer ächt sittlichen Grundlage beruhende Gemeinschaft gegründet werden, die in dem Grade um so mehr mit dem Leben der heidnischen Welt contrastirte, je mehr den Heiden das fehlte, was die Menschen durch sittliche Bande, durch Liebe und brüderliche Gesinnung mit einander verknüpft. »Das besonders,« sagt in dieser Beziehung Tertullian [1], »was die Liebe unter uns wirkt, zieht uns euren Argwohn zu. Sehet, sagt man, wie sie einander lieben. Ja wohl muss ihnen diess auffallen, denn sie hassen einander. Und wie sie für einander zu sterben bereit sind. Ja wohl, denn sie sind vielmehr bereit, einander zu morden. Aber auch dass wir einander Brüder nennen, erscheint ihnen aus keinem andern Grunde verdächtig, als weil bei ihnen alle Bezeichnungen der Verwandtschaft etwas Erheucheltes sind. Auch eure Brüder sind wir nach dem Rechte der gemeinschaftlichen Natur, die unser aller Mutter ist, obgleich ihr als schlechte Brüder die menschliche Natur verläugnet. Aber mit viel grösserem Rechte werden diejenigen Brüder genannt und dafür gehalten, die den Einen Gott als Vater anerkannt haben, die den Einen Geist der Heiligkeit empfangen haben, die aus derselben Finsterniss der Unwissenheit zu dem Lichte derselben Wahrheit erwacht sind? Und wir, die wir in Geist und Seele verbunden sind, tragen auch kein Bedenken, die Güter mit einander gemein zu haben, alles ist bei uns gemeinsam, nur da lassen wir nichts Gemeinsames gelten, wo sonst bei den übrigen Menschen Gemeinschaft stattfindet.« Tertullian sagt diess in Beziehung auf das eheliche Leben der Christen, und das eheliche und häusliche Leben gehört noch ganz besonders unter die Verhältnisse, in welchen der die Gemeinschaft der Christen beseelende sittliche Geist seinen veredelnden Einfluss äussern musste. Je grössern Werth Keuschheit und sittliche Zucht in den Augen der Christen hatte, um so grössere Heiligkeit musste auch das eheliche Band für sie haben.

1) Apol. c. 39.

Die Ehe galt selbst für etwas Religiöses, und schon früh wurde es gewöhnlich, nicht ohne die Weihe der Religion und den Segen der Kirche den ehelichen Bund zu schliessen[1]). Welcher tiefe und zarte Sinn für die Bedeutung des ehelichen Lebens spricht sich in folgender Schilderung Tertullians aus: »Wie vermag ich das Glück einer Ehe zu beschreiben, welche die Kirche genehmigt, die Oblation bestätigt, deren Versiegelung Engel verkündigen, die der Vater für gültig hält? Auch auf der Erde heirathen ja Söhne nach Recht und Ordnung nicht ohne die Zustimmung der Väter. Welche Verbindung zweier Gläubigen Einer Hoffnung, Eines Wandels, desselben Dienstes, zwei Brüder, zwei Mitknechte, keine Trennung des Geistes und Fleisches. Wahrlich zwei in Einem Fleisch; wo Ein Fleisch ist, ist auch Ein Geist. Sie beten zusammen, fasten zusammen, sie führen, ermahnen einander. Sie sind in der Kirche Gottes zusammen, in Leid und Freude. Keines verbirgt etwas vor dem Andern, keines ist dem Andern lästig. Frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, Psalmen und Hymnen ertönen unter ihnen und sie wetteifern mit einander, wer besser seinem Gott singe. Christus freut sich, solches sehend und vernehmend. Solchen sendet er seinen Frieden. Wo zwei sind, da ist auch er, wo er ist, dahin kommt der Böse nicht« [2]). So sehr auch das Bild einer solchen Ehe in's Ideale

1) Tert. de monog. c. 11: Ut — in Deo nubas secundum legem et apostolum — qualis es id matrimonium postulans — ab episcopo monogamo a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti —? — Conjungent vos in ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa (Tertullian spricht in der Stelle gegen die zweite Ehe). De pudic. c. 4: Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Ad uxorem 2, 9 preist er das Glück ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet.

2) Ad uxorem 2, 9. Die beiden Bücher ad uxorem gehören in die vormontanistische Periode Tertullians. Vgl. Neander, Antignost. S. 224 f. Von selbst versteht sich, dass eine solche Ehe nur zwischen christlichen Ehegatten möglich ist. Mit ernstem Nachdruck bestreitet daher Tertullian die gemischten Ehen. Ad uxorem 2, 3: Fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat, et arcendos ab omni communicatione fraternitatis. Vergl. de corona c. 13. Auch in den Gründen, aus welchen Tertullian sich gegen die Eingehung einer zweiten Ehe erklärt, spricht sich bei aller Schroffheit zugleich der ächt sittliche Geist aus, mit welchem er das Wesen der christlichen Ehe auffasste.

gemalt ist, so klar ist doch, dass nur der sittliche Geist des Christenthums diese Idee der Ehe aus sich erzeugen konnte. Diese Innigkeit der ehelichen Gemeinschaft ist aber nur dadurch möglich, dass auf beiden Seiten die gleiche Berechtigung ist, und es gehört daher zu dem durch das Christenthum begründeten Begriff der Ehe wesentlich insbesondere auch diess, dass die Frau dem Manne in einem weit freieren und selbstständigern Verhältniss gegenübersteht, als diess sonst in der alten Welt zu sein pflegte. Erforderte es der christliche Begriff der Ehe, dass die Frau dem Unfreien ihres bisherigen Verhältnisses enthoben wurde, so bewirkte das Christenthum selbst diese Emancipation der Frauen dadurch, dass sie in der Freiheit ihres christlichen Bewusstseins sich von selbst auch frei von allem demjenigen wissen mussten, was mit derselben sich nicht vertrug, und wie viele Gelegenheit, dieser Freiheit sich bewusst zu werden, gaben den christlichen Frauen die in jener Zeit so häufigen gemischten Ehen? Hatte die christliche Frau einer gemischten Ehe, wie ja auch schon der Apostel Paulus anerkannte [1]), das Recht, in Sachen der Religion dem Manne gegenüber frei und selbstständig zu handeln, so musste sie sich überhaupt des Rechtes einer freieren Stellung im socialen Leben bewusst werden. Das freiere Benehmen, das sich schon die Frauen der korinthischen Gemeinde erlaubten, besonders wenn sie in den Versammlungen die gleiche Berechtigung mit den Männern für sich in Anspruch nahmen, beweist, wie früh das Bewusstsein ihrer freieren Stellung in den christlichen Frauen erwachte, und wenn auch der Apostel Paulus alle Ursache hatte, ihren Freiheitsdrang zu beschränken und sie an die Pflicht der Unterordnung unter die Männer zu mahnen [2]), so kann doch kein Zweifel darüber sein, wie wesentlich der sittliche Begriff der christlichen Ehe durch die freiere Stellung bedingt ist, welche erst das Christenthum den Frauen im Bewusstsein ihrer religiösen Freiheit verleihen konnte. Ist die Ehe die Grundlage des häuslichen Lebens, so musste das Christenthum auf dieselbe Weise, wie es der Ehe eine neue Weihe gab, auch das häusliche Leben überhaupt mit einem neuen

---

1) 1 Cor 7, 12. 13. Die Frau hat das gleiche Recht des ἀφιέναι wie der Mann: ἡ γυνή, ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον — μὴ ἀφιέτω αὐτόν.

2) Vgl. meine Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe. Theol. Jahrb. 1852. S. 568 f.

sittlichen Geist durchdringen. Aber auch an sich konnte es für den sittlichen Einfluss des Christenthums keinen ihm entsprechenderen und innerlich verwandteren Wirkungskreis geben, als das häusliche Leben. Hatte schon alles dasjenige, was die Christen von der Sitte und Unsitte des heidnischen Lebens zurückstiess, sehr natürlich die Folge, dass sie ihren Blick von aussen nach innen wandten und in dem inneren Leben ihrer eigenen Gemeinschaft die Befriedigung suchten, die ihnen das öffentliche Leben der sie umgebenden Welt nicht geben konnte, so konnte ja ganz besonders eine Religion, welche die Abkehr von der Welt und die Einkehr in sich selbst, den Ernst der Selbstbetrachtung und Selbstkenntniss, der steten Beschäftigung mit den innersten Angelegenheiten eines auf Gott gerichteten Herzens zur wichtigsten Pflicht macht, nur darauf hinwirken, den Sinn für das häusliche Leben zu wecken, in dessen stillem, heiligen Kreise allein so Vieles geübt und gepflegt werden kann, was zur Lebensaufgabe des Christen gehört. Es ist diess ein besonders charakteristischer Zug der durch das Christenthum bestimmten Lebensrichtung, dass während das Leben der alten Welt seiner vorherrschenden Richtung nach auf das Aeussere, Oeffentliche, Politische ging, durch das Christenthum dagegen das gesellige Leben den gerade entgegengesetzten Zug erhielt, sich in sich selbst zu vertiefen, und allen auf das Privatleben sich beziehenden Verhältnissen eine innerliche Bedeutung zu geben, die sie in der Blüthe und Glorie des alten Staatenlebens nie erhalten konnten. Der entscheidende Umschwung dazu erfolgte der Natur der Sache nach in der Periode, in welcher Christenthum und Heidenthum im schärfsten Gegensatz sich von einander abstiessen. Es ist wohl mit gutem Grunde zu behaupten, dass hauptsächlich der Einfluss, welchen das Christenthum durch die stille Macht seines häuslichen und ehelichen Lebens ausübte, die Ursache war, dass der aristokratische und despotische, den Einzelnen nur als Mittel für die allgemeinen Zwecke des Ganzen betrachtende Geist der alten Welt einem humaneren und milderen, das gleiche Recht Aller anerkennenden und die Menschenwürde selbst in den Geringsten und Niedrigsten achtenden Sinne weichen musste [1]).

---

1) Es gehört unter diesen Gesichtspunkt auch die Sklaverei der alten Welt, deren Milderung und allmählige Aufhebung, wenn auch schon dem humaner

In allen diesen Beziehungen beurkundet sich der ächt sittliche Geist des Christenthums, welcher das innerste Princip seiner geschichtlichen Entwickelung ist, weit charakteristischer, als in demjenigen, was man gewöhnlich am meisten bewundert, was aber, wenn wir die übertreibenden Schilderungen ruhmrediger Schriftsteller, oder die nicht immer sehr lauteren Motive, aus welchen es hervorgegangen ist, genauer analysiren, so oft nur in einen täuschenden Schein sich auflöst. Alles, wodurch der christliche Märtyrerheroismus sich verherrlichte, hat seinen wahren, vollen Gehalt in letzter Beziehung nur in demselben sittlichen Ernste, welchen das Christenthum in seinen Bekennern weckte und durch welchen es weit tiefer und nachhaltiger auf das menschliche Leben eingewirkt hat, als durch alles dasjenige, was der vergängliche Glanz seiner Märtyrerkronen zurückliess. Wir dürfen ja aber überhaupt nicht blos bei der Lichtseite stehen bleiben, die wir in den bisher hervorgehobenen Erscheinungen vor uns sehen, es steht ihr auch eine Schattenseite gegenüber, die auch dazu gehört, wenn das sittlich

---

denkenden Alterthum nicht fremd (man vergl. meine Abhandlung über Seneca und Paulus in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1. Bd. 1858, S. 212 f.), doch erst vom Christenthum sich datirt. Wenn auch der Apostel Paulus in der Ueberzeugung, dass man in jedem Stande ein guter Christ sein könne, 1 Cor. 7, 21 f. den Sklaven ermahnt, auch wenn er frei werden könne, lieber zu bleiben, was er ist, so war doch in seiner christlichen Grundanschauung, wie er sie Gal. 3, 28 ausspricht, der Unterschied zwischen Sklaven und Freien so aufgehoben, dass was an sich keinen innern Grund seines Bestehens hatte, früher oder später auch äusserlich fallen musste. Welcher sklavenfreundliche Sinn spricht sich in dem Briefe an den Philemon aus, wenn der zum Christenthum bekehrte Sklave mit allen Gefühlen christlicher Sympathie dem christlichen Herrn als christlicher Bruder zurückgesandt wird! Origenes betrachtet c. Cels. 3, 54 die Erziehung der Sklaven zu einer freien Gesinnung als eine der Humanitätsaufgaben des Christenthums, sofern es mit seiner vernünftigen Heilslehre alle vernünftigen Naturen heilen und mit Gott dem Allschöpfer befreunden will. Unter den Neuerungen, welche dem römischen Kallistus von seinem Gegner Hippolytus schuldgegeben werden, findet sich auch eine Verordnung, durch welche Ehen zwischen Sklaven und freien Frauen gestattet und als gesetzlich bestehend anerkannt werden sollten. Philos. 9, 12. S. 291. Vergl. Döllinger a. a. O. S. 158 f. Nach Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei (Gesammelte Schriften und Aufsätze Bd. 2. 1840. S. 54 f.) wäre es erst Chrysostomus gewesen, welcher die Freilassung der Sklaven in der christlichen Kirche zur Sprache brachte.

religiöse Leben der Christen unserer Periode in einem wahren und treuen Bilde sich darstellen soll.

Alles Sittliche hat einen um so reineren und edleren Charakter, je freier und geläuterter das religiöse Bewusstsein ist, das es zu seiner Voraussetzung hat. Die christliche Sittlichkeit war wesentlich dadurch bedingt, dass der Christ in seinem religiösen Bewusstsein sich von allem frei gemacht hatte, wodurch der heidnische Polytheismus das sittliche Bewusstsein trübte und seine reinere und freiere Entwickelung hemmte. Aber waren die Christen in dieser Beziehung in ihrem religiösen Bewusstsein so frei, als man nach ihrem so entschiedenen Gegensatz zum heidnischen Polytheismus glauben sollte? An das Dasein der heidnischen Götter glaubten sie freilich nicht, aber statt der Götter traten ihnen nun in der heidnischen Welt überall Dämonen entgegen, deren Vorstellung den vielfachsten Einfluss auf das christliche Leben hatte. Der christliche Dämonenglaube erzeugte eine Menge abergläubischer Vorstellungen und Handlungen, durch welche das Leben der Christen selbst wieder ein heidnisches Gepräge erhielt. Indem der Christ überall und am meisten da, wo er mit der heidnischen Welt in Berührung kam, sich von Dämonen umgeben und belauert sah, gegen deren feindliche Angriffe und Nachstellungen er sich nicht genug vorsehen konnte, kam dadurch nicht nur in sein ganzes Verhalten eine scheue Aengstlichkeit, Befangenheit und Unruhe, die seiner sittlichen Haltung sehr nachtheilig werden musste, und kein grosses Zeugniss von der Festigkeit und Freudigkeit seines sittlich religiösen Selbstbewusstseins geben konnte, sondern er griff nun auch, indem er in diesem steten Kampfe mit den Dämonen sich ihrer nicht anders erwehren zu können glaubte, selbst zu Mitteln, die auf keinem sittlichen Grunde beruhten, und sogar nur magischer Art waren. Denn was ist es anders als Magie, wenn man dem blossen Namen Jesus die Kraft der Vertreibung der Dämonen zuschrieb? [1]) Auch mit dem Gebet, so sehr auch die Christen die sittlich religiöse Kraft und Bedeutung desselben zu würdigen wussten, verbanden sich nicht selten ähnliche

1) Wie selbst Origenes, vergl. contra Celsum 1, 25: Τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἑώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους ἀφ' ὧν ἠλάθησαν.

magische Vorstellungen, und was war überhaupt natürlicher, als dass in demselben Verhältniss, in welchem die Dämonenwelt überall eingriff, das menschliche Leben und das menschliche Gemüth auch dem Einfluss höherer Kräfte entgegengesetzter Art ebenso schrankenlos offen stand? Je mehr aber der Mensch den Schwerpunkt seines Bewusstseins nicht in sich, sondern ausser sich hat, nicht in der sinnlichen, sondern in der übersinnlichen Welt, um so mehr fehlt auch seinem sittlichen Bewusstsein noch das feste, immanente Princip. Nicht minder störend und beunruhigend war der Glaube an die Dämonen für das christliche Bewusstsein da, wo ihm das Dämonische in der Gestalt des Heidenthums in den Verhältnissen des täglichen Lebens begegnete. War es schon schwierig, in den vielfachen Beziehungen, in welchen man zur heidnischen Welt stand, alles zu vermeiden, wodurch das christliche Gewissen die Schuld der Begünstigung des Polytheismus auf sich laden konnte, wie viele Collisionen mussten erst entstehen, wenn man jede Berührung mit dem Heidenthum für eine dämonische Verunreinigung hielt, wie schwer war es, die Grenze des Erlaubten und Unerlaubten da zu ziehen, wo das christliche Leben mit dem heidnischen so eng verwachsen war, dass die Gewissensfrage so leicht auch zu einer Lebensfrage wurde? Wenn Tertullian nicht blos den für einen Götzendiener erklärt, welcher den Göttern Weihrauch streut, oder opfert, oder eine andere unmittelbar auf den heidnischen Cultus sich beziehende Handlung verrichtet, sondern auch alle Künste, Gewerbe und Geschäfte, welche irgend etwas zur Aufstellung und Ausschmückung der Idole beitragen, unter demselben Titel der Idololatrie begreift, was sollten die thun, welche von einer solchen Beschäftigung lebten? Tertullian gibt darauf die schroffe Antwort: der Glaube fürchte den Hunger nicht, er wisse, dass er den Hunger ebensowohl als alle Todesarten um Gottes willen verachten müsse, auch die Apostel haben ja Gewerbe und Geschäfte um des Herrn willen aufgegeben, keiner von denen, welche der Herr zu sich rief, habe gesagt: ich weiss nicht, wovon ich leben soll [1]. Wenn aber dieser sittliche Rigorismus selbst grösstentheils nur auf der falschen Vorstellung von den heidnischen Göttern, als bösen, gottfeindlichen Dämonen, beruhte, welchen beschränkten, einseitigen Charakter musste das dadurch bedingte sittliche Handeln

---

1) De idolol. c. 11 f.

erhalten, und wie musste, da doch nicht alles auf gleiche Weise als eine Beförderung der heidnischen Idololatrie angesehen werden konnte, immer auch wieder der Zweifel sich aufdringen, ob die gebotene, mit einem so grossen Opfer verbundene Handlung für das sittliche Bewusstsein genügend motivirt sei? TERTULLIAN erinnerte solchen Bedenken gegenüber selbst daran, dass ja die Pracht und Ueppigkeit der Zeit die Künste und Gewerbe in noch höherem Grade beschäftige, als der Aberglaube [1]), was konnte aber hindern, denselben Rigorismus noch weiter auszudehnen, da sich in allem immer wieder irgend eine mittelbare Beziehung auf die heidnische Idololatrie und die *pompa diaboli* finden liess? Ging doch TERTULLIAN sogar so weit, dass er selbst das Amt der *ludimagistri* und übrigen *professores literarum* für unvereinbar mit dem Christenthum erklärte; auch sie stehen in der vielfachsten Beziehung zur Idololatrie, da sie die heidnischen Götter zu beschreiben, ihre Namen, Genealogien, Fabeln und alles, was zu ihrer Ehre und Auszeichnung gehört, zu erklären haben. Wenn er dabei sich selbst die Einwendung nicht zurückhalten kann, dürfe man solche Dinge nicht lehren, so dürfe man sie auch nicht lernen, dann seien aber den Christen die Mittel der allgemeinen Bildung, die sie doch auch für das Göttliche nicht entbehren können, genommen, und darauf nur die Antwort zu geben weiss, es sei doch immer noch ein Unterschied zwischen dem Lehren und Lernen, und die Nöthigung zur Theilnahme an der heidnischen Idololatrie sei bei den Schülern weit nicht so gross, wie bei den Lehrern [2]), so sieht man hieraus nur, in welche Collisionen eine so beschränkte Anschauungsweise sich immer wieder verwickelte, und wie man ihnen zuletzt doch nicht anders entgehen konnte, als durch kleinliche Ausflüchte. In dieselbe Kategorie gehörten alle jene Fälle, in welchen die Christen mit dem heidnischen Staate in Conflict geriethen. Wie konnte der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden, wenn heidnische Gebräuche und Insignien an sie geknüpft waren, wie konnte er Kriegsdienste thun, wenn er den heidnischen Fahneneid schwören musste, wie konnte er dem Kaiser

---

1) A. a. O. c. 8.

2) A. a. O. c. 10. Die so oft besprochene Frage über die secularia studia kommt hier zuerst zur Sprache. Dieselbe Frage erörtert nur in anderem Sinne Clemens von Alexandrien Strom. 1, 5 f. in Betreff der παιδεία κοσμικὴ oder der προπαιδεία ἑλληνική.

gehorchen, wenn der Kaiser an der Spitze eines heidnischen Staates stand? Es war nur consequent, wenn TERTULLIAN auf die beiden ersten Fragen die schroffste verneinende Antwort gab [1]), wie sollte es aber mit der Beantwortung der dritten gehalten werden? Die Christen ehrten den Kaiser und erwiesen ihm den schuldigen Gehorsam, indem sie es als ihre Pflicht erkannten, nicht blos Gott zu geben, was Gottes ist, sondern auch dem Kaiser, was des Kaisers ist, ja sie sahen sogar in dem Kaiser den von Gott eingesetzten Regenten des bis ans Ende der Welt bestehenden Reichs, der als Mensch Gott am nächsten stehe [2]). Wenn aber die ganze Verfassung des Staats auf der Verehrung der Dämonen beruhte, und das Staatsoberhaupt selbst die mächtigste Stütze und der grösste Beförderer dieses Cultus war, so konnte man nach christlicher Ansicht in ihm ebensogut den Statthalter des Teufels [3]) erblicken, als den von Gott gesetzten Regenten. Die Christen konnten zwar ihren Gehorsam gegen die Obrigkeit

---

1) A. a. O. c. 18 f.: Daemonia sunt magistratus seculi hujus, unius collegii insignia fasces et purpuras gestant (dignitates et potestates). — Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Dieselbe Frage beantwortet Origenes c. Cels. 8, 73 f., er geht aber auf das eigentliche Moment derselben nicht ein.

2) Tert. ad Scap. c. 2: Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honoret, et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque seculum stabit, tamdiu enim stabit. Colimus ergo et imperatorem sic, quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum et quidquid est a Deo consecutum, solo Deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus major est, dum solo vero Deo minor est: sic et ipsis Diis major est, dum et ipsi in potestate sunt ejus.

3) Diess war ja nach der Apokalypse Nero als Antichrist. Es gibt keinen grössern Contrast als eben hierin zwischen der Apokalypse und dem Römerbrief 13, 1 f. Demselben Kaiser Nero gegenüber, in dessen Person der Apokalyptiker den leibhaftigen Antichrist erblickt, spricht der Apostel Paulus von der christlichen Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit und eben da, wo jener zum entschiedensten Widerstand gegen den mit dem Lamm streitenden gottfeindlichen Widersacher auffordert, ergeht der Ausspruch des Letztern: ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν u. s. w. Die Collision, die für die ältesten Christen aus diesem Widerstreit des paulinischen und johanneischen Gebots entstehen musste, hat die Zeit einfach dadurch gelöst, dass Nero der Antichrist nicht war, welchen der Apokalyptiker in ihm ankündigte; welcher Scrupel des Gewissens musste sie aber für jene Zeit sein!

nur von der Bedingung abhängig machen, dass er ihnen nichts Unchristliches zur Pflicht mache; wie bald war aber die Grenze ihres Gehorsams erreicht, wenn der Kaiser selbst Heidnisches oder Dämonisches von ihnen verlangte, und welche andere Wahl blieb ihnen dann übrig, als entweder ihr christliches Gewissen zu verletzen, oder eine Welt zu verlassen, in welcher anders als mit der zeitlichen Aufopferung des sittlichen Subjects die praktische Möglichkeit der Ausübung der christlichen Tugend nicht vorhanden war? [1]) Eine sittliche Gesinnung, welche sich ohne Bedenken für das letztere entscheidet, ist subjectiv höchst achtungswerth; in welchen engen Grenzen bewegt sich aber ein sittliches Handeln, das durch Vorstellungen bedingt ist, die einer so beschränkten Anschauungsweise angehören und in einem so zufälligen Zusammenhang mit dem Christenthum stehen? Denn welchen innern Grund hat gerade die Vorstellung, welche am meisten dazu mitwirkte, die Christen in ein so gespanntes Verhältniss zum römischen Staat zu setzen, im Wesen des Christenthums selbst?

Die sittlich religiöse Lebensaufgabe des Christen wurde von Anfang an (vgl. Eph. 6, 12) so bestimmt, der Christ habe nicht bloss mit Fleisch und Blut, sondern auch mit den Mächten der Finsterniss zu kämpfen. Wie sich der Christ den Dämonen und dem dämonischen Heidenthum gegenüber verhielt, erhellt aus den bisher zur Charakteristik der christlichen Sittlichkeit hervorgehobenen Zügen, aber auch in seinem eigenen Fleische sah sich der Christ in einen Gegensatz hineingestellt, durch welchen seine sittliche Lebensansicht und sein sittliches Handeln auf eigenthümliche Weise bestimmt wurde. Der Dualismus von Geist und Fleisch und insbesondere das zweite Glied dieses Gegensatzes, das Fleisch, nahm in der ganzen Anschauungsweise der Christen eine sehr wichtige Stelle ein. Auf der einen Seite war das Fleisch den Christen so werth und theuer, dass sich hauptsächlich auch dadurch die christliche Welt- und Lebensansicht von der heidnischen unterschied. Celsus nannte daher die Christen verächtlich ein am Leibe hängendes Geschlecht, und in der That konnten sie ja auch, wenn sie auch noch so sehr ihren gefährlichsten Feind im Fleische zu bekämpfen hatten, nie von ihm

---

1) De idolol. c. 24: Nemo dicat: quis tam tuto praecavebit? exeundum de seculo erit. Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in seculo stare!

lassen, sie mussten sich immer wieder mit ihm aussöhnen, da es ja ohne das Fleisch keine Auferstehung und ohne eine Auferstehung keinen Genuss aller jener Güter und Freuden gab, welche die künftige Welt, die wahre Heimath des Christen, gewähren sollte. In keiner andern Periode der christlichen Kirche wurde heidnischen und gnostischen Gegnern gegenüber so grosses Gewicht auf die Lehre von der Auferstehung gelegt, wie in der ältesten; mehrere der bedeutendsten Kirchenlehrer, wie namentlich ATHENAGORAS und TERTULLIAN, machten sie zum Gegenstand einer besondern Erörterung, um ihre Wichtigkeit und Wahrheit ins Licht zu setzen, und zu zeigen, welches wesentliche Element der von Gott geschaffenen Natur und der menschlichen Persönlichkeit auch der Leib sei, und wie es sich nicht anders denken lasse, als dass sich die göttliche Gerechtigkeit und Güte auch auf ihn erstrecke. Und nicht bloss für die künftige Welt hatte der Leib eine so hohe Bedeutung, auch in der jetzigen sollte er, wie wenn er ein eigenes, für sich bestehendes Subject wäre, durch alle Stufen der christlichen Heilsordnung hindurch zur Erlangung des christlichen Heils so wesentlich mitwirken, dass sie nur durch ihn vermittelt werden konnte, und er selbst in der künftigen Welt nur als seinen Lohn empfing, was er in der jetzigen sich verdient hatte [1]. Diese specifisch christliche Ansicht vom Fleisch ist jedoch nur die eine Seite der Betrachtung, auf der andern Seite wirkte auch auf die christliche Lebensansicht der mit der alterthümlichen Anschauungsweise so eng verbundene Dualismus von Geist und Materie so ein, dass die sittliche Lebensaufgabe des Christen keine höhere Forderung zu kennen schien, als die Flucht aus dem Leibe, oder die Ertödtung des Fleisches. Die christliche Sittlichkeit erhielt daher einen wesentlich ascetischen Charakter, in welchem aber nur die in jener Zeit überhaupt herrschende geistige Richtung, welcher zufolge auch die Philosophie in ihrer

1) Vgl. Tert. de resurr. carnis c. 8: Videamus, — quanta huic substantiae frivolae ac sordidae apud Deum praerogativa sit — adeo caro salutis est cardo. De qua cum anima Deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit.

praktischen Aufgabe als eine ἄσκησις betrachtet wurde und ebendesswegen auch in einer innern Verwandtschaft mit dem Christenthum zu stehen schien, auf christliche Weise sich modificirte. Wie die Ascese überhaupt die Aufgabe hat, nicht blos dem Uebermaass der sinnlichen Begierden vorzubeugen, sondern auch die an sich nothwendigen sinnlichen Bedürfnisse in der Form einer bestimmten Lebensweise auf das möglichst geringe Maass ihrer Befriedigung zu beschränken, so gehörten von Anfang an zur christlichen Ascese besonders häufige Fastenübungen, in welchen der christliche Charakter sich hauptsächlich dadurch ausdrückte, dass sie vorzugsweise an die durch das Andenken an den leidenden und sterbenden Erlöser geheiligten Tage und Stunden geknüpft waren. Solche Uebungen, wie sie mit grösserer oder geringerer Strenge, in freierer oder gebundenerer Form stattfanden, sind jedoch, wenn sie auch bisweilen mit besondern Enthaltungen verbunden waren, nichts besonders Charakteristisches. Weit wichtiger ist die Frage, welche Ansichten die Christen der ältesten Periode über die Ehe und Ehelosigkeit hatten. Die darauf sich beziehenden Erscheinungen geben uns ganz besonders den Maassstab, nach welchem der ascetische Charakter dieser Periode zu beurtheilen ist.

Zu keiner andern Zeit ist die Frage über die Ehe so vielfach besprochen worden und die Verschiedenheit der Meinungen über sie in einen so weiten Gegensatz auseinandergegangen [1]. Nach

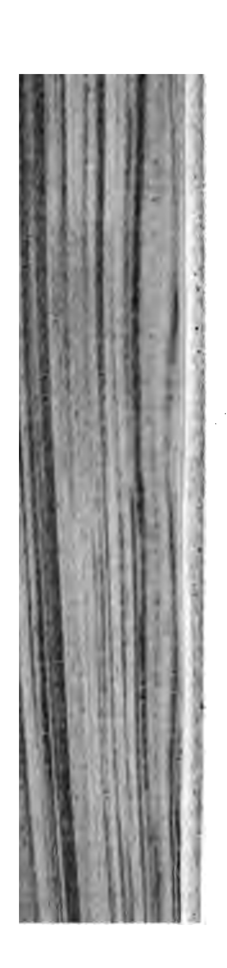
---

1) Ueber die Veranlassung, aus welcher schon der Apostel Paulus 1 Cor. c. 7 auf die Ehe zu reden kommt, und über seine Ansicht von der Ehe vergl. man meine Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe. Theol. Jahrb. 1852. S. 1 f. Ich kann auch hier nur kurz wiederholen, was ich a. a. O. weiter ausgeführt habe: Die Ansicht des Apostels von der Ehe liegt noch ganz auf dem Uebergangspunkte, auf welchem die christlich sittliche Weltanschauung von der alterthümlichen, auf dem Gegensatz von Geist und Materie beruhenden, sich erst lostrennen musste. Der Apostel gibt nicht nur der Ehelosigkeit an sich den Vorzug, und lässt die Ehe nur zu, um das grössere Uebel der πορνεία zu verhüten, sondern erklärt es auch für das Beste, dass die, die noch nicht verehlicht sind, so bleiben wie sie sind, offenbar aus dem Grunde, weil er die Katastrophe der ihrem Untergang entgegengehenden Welt schon in der nächsten Nähe vor sich sieht, 7, 26. 29. 31. Es scheint ihm daher gleichsam nicht mehr der Mühe werth zu sein, in einem Zeitpunkt, in welchem alles schon wankt, sich ändert und vergeht, noch eine Veränderung der äussern Verhältnisse vorzunehmen, bei welcher man doch auf nichts Bleibendes rechnen kann, und sich nur neue Sorge und Mühe macht. V. 26. 28. Hier zeigt sich aber

der dualistischen Weltansicht, die hier ihren Einfluss noch so bedeutend äusserte, konnte man sich das Wesen der Geschlechtsgemeinschaft nicht erklären, ohne auf den Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, zurückzugehen. Durch diesen principiellen Hintergrund erhielt jede Ansicht über die Ehe eine um so grössere Wichtigkeit, am meisten musste aber ebendesswegen diese Frage überhaupt die Aufmerksamkeit der Gnostiker auf sich ziehen, deren Grundsätze man vor Augen haben muss, um die verschiedenen uns begegnenden Vorstellungen über die Ehe richtig zu verstehen. Gnostiker, wie Valentin und Basilides, welche den Gegensatz zwi-

---

auch klar, welchen Einfluss dieser Standpunkt auf die sittliche Beurtheilung solcher Verhältnisse des socialen Lebens hat, wie die Ehe ist. Können wir von dem Punkte der Weltgeschichte aus, auf welchem wir stehen, in dem Christenthum von Anfang an nur die Bestimmung erkennen, in alle jene Verhältnisse einzugehen, in welchen es sich selbst verwirklicht und den an sich seienden Inhalt seines Wesens in die volle Realität der Erscheinung herausgestellt hat, so stellt sich uns ebendarin die sittliche Aufgabe des Christenthums dar. Unsere ganze Vorstellung von seinem absoluten Werth ist wesentlich bedingt durch die Betrachtung alles dessen, was es in sittlicher Beziehung in dem Gange seiner geschichtlichen Entwicklung für die Menschheit geworden ist, und je tiefer und vielseitiger wir alle Verhältnisse des sittlichen und geselligen Lebens von ihm durchdrungen sehen, um so gewisser hat sich darin nur die Idee seines Wesens realisirt. Gibt es daher einen Standpunkt, auf welchem der geschichtliche Enwicklungsgang des Christenthums nicht bloss ausserhalb der Sphäre der Betrachtung liegt, sondern voraus schon dadurch abgeschnitten ist, dass man da schon das Ende der zeitlichen Entwicklung erblickt, wo sie erst den Anfang nehmen soll, so erklärt sich daraus sehr natürlich, dass in demselben Verhältniss auch die sittliche Aufgabe des Christenthums zurücktritt und gerade solche Lebensverhältnisse, welche wir ganz besonders als das sittliche Gebiet des Christenthums betrachten müssen, mehr oder minder indifferent erscheinen. Auf ähnliche Weise, wie mit der Ansicht des Apostels von der Ehe, verhält es sich mit seiner Ansicht von der Sklaverei. Er ermahnt den Sklaven, lieber Sklave zu bleiben, weil er überhaupt meint, dass alle in den Verhältnissen bleiben sollen, in welchen sie einmal als Christen sind, V. 17. 20. 24., und doch können wir nicht anders urtheilen, als dass die Aufhebung der Sklaverei eine dem Geiste des Christenthums entsprechende Forderung des sittlichen Bewusstseins ist. Wenn also auch der Apostel über Ehe und Sklaverei noch diese zeitlich bedingte Ansicht hatte, so zeigt sich doch die Allgemeinheit des christlichen Princips ebendarin, dass es in der ganzen Geschichte der Menschheit keinen Fortschritt der sittlichen Entwicklung gibt, welcher nicht an sich im Christenthum begründet und ohne allen revolutionären Drang durch seinen stillwirkenden Einfluss herbeigeführt wäre.



theilte und von der einen sagte, sie gebe die Gesch
schaft völlig frei, von der andern aber, sie verla
spannte Weise eine gottfeindliche Enthaltsamkeit.
beiden Ansichten auseinander stehen, so haben doc
Grund in demselben Dualismus. Denkt man sich das V
Geist und Materie so dualistisch, dass beide in ihrem
zu einer innern harmonischen Einheit sich vereinig
kann der Geist nur das stete Streben in sich haben,
Materie so viel möglich auseinanderzusetzen, diess
auf doppelte Weise geschehen, entweder dadurch,
mit der Materie verknüpfenden Bande völlig zu zer
oder so, dass er in seinem Zusammensein mit der
was durch sie und vermittelst derselben geschieht, so
des Fleisches, für etwas völlig Indifferentes hält,
Wesen des Geistes gar nicht berührt wird. Auf diese
standen die, welche den den Nicolaiten beigelegten
folgten: ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ, dass man
seinen freien Lauf lassen müsse, damit es sich dur
abnütze und aufreibe, die fleischliche Begierde müss
lichen Verlauf haben, in welchem sie nicht besc
dürfe [2]). Daher sollen die Nicolaiten, wie diess auch
stischen Secten gesagt wird, die schamloseste Unz
haben [3]). Da die strengsten Dualisten auch die e

Gegner des Judenthums waren, so gab es auch solche, welche ihr Antinomismus sogar zu Gegnern und Verächtern des Sittengesetzes machte. Solcher Art waren diejenigen, welche die Kirchenlehrer wegen dieser Richtung Antitakten nannten. Sie sagten, der Schöpfer des Alls sei ihr natürlicher Vater und alles, was er geschaffen habe, sei gut, einer aber der durch ihn Entstandenen habe das Unkraut ausgesäet und dadurch die Natur des Bösen erzeugt, in das er uns alle verstrickt habe, indem er uns dem Vater entgegenstellte. „Desswegen", sagten sie, „setzen auch wir uns ihm entgegen, um den Vater zu rächen, indem wir dem Willen des Zweiten entgegenhandeln. Hat nun dieser gesagt, du sollst nicht ehebrechen, so sagen wir, wir brechen die Ehe, um sein Gebot aufzuheben" [1]. Von diesem alles Positive verwerfenden Antinomismus ist ein geringer Schritt zu dem den Unterschied des Natürlichen und Sittlichen völlig aufhebenden Naturalismus und Communismus, welchen Karpokrates und dessen Sohn Epiphanes lehrten und als eine neue Theorie des socialen Lebens principmässig durch die Idee der Gerechtigkeit zu begründen suchten. Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, in welchem er seine Idee so entwickelte: Die Gerechtigkeit Gottes sei Gemeinschaft mit Gleichheit. Gleich sei nach allen Seiten der Himmel ausgespannt und umgebe rings die Erde, und die Nacht zeige auf gleiche Weise alle ihre Sterne, und den Urheber des Tags, den Vater des Lichts, Helios, habe Gott von oben her auf gleiche Weise für alle, die sehen können, ausgegossen, sie alle sehen gemeinsam, indem kein Unterschied sei zwischen Reichen und Armen, Volk und Fürst, Vernünftigen und Unvernünftigen, Mann und Weib, Freien und Knechten. Nicht anders sei es bei den vernunftlosen Wesen. Indem er allen lebendigen Wesen von oben her sich mittheile, den Guten und Schlechten, befestige er die Gerechtigkeit dadurch, dass niemand mehr habe und den Nächsten berauben könne, um selbst das Licht auf doppelte Weise zu haben. Die Sonne lasse allen Geschöpfen gemeinsame Nahrung wachsen und verleihe allen die gleiche Gerechtigkeit. Auf gemeinsame Weise werden alle Geschöpfe nach ihrem Geschlecht erzeugt, und es gebe kein geschriebenes Gesetz der Erzeugung, es wäre ja längst abgeschafft worden. Allen sei dieselbe Geschlechtsgemeinschaft ange-

1) Clemens a. a. O. c. 4.

boren, wie der Schöpfer und Vater von allem, als derselbe gerechte Gesetzgeber, allen dasselbe Auge zum Sehen gegeben habe, ohne das Weibliche vom Männlichen, das Vernünftige vom Vernunftlosen oder überhaupt das Eine vom Andern zu trennen. Dieser natürlichen Gemeinschaft stellte er die Gesetze als feindliche Macht entgegen. Die Gesetze, welche die Unwissenheit der Menschen nicht in der Zucht halten können, haben die Menschen gegen die Gesetze zu handeln gelehrt. Die Eigenthümlichkeit der Gesetze sei es, welche die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes zerschneide und zernage. Darauf beziehe sich das Wort des Apostels: »durch das Gesetz habe ich die Sünde erkannt«. Der Unterschied zwischen Mein und Dein sei durch die Gesetze gekommen, man könne das Gemeinsame nicht mehr gemeinsam geniessen, weder die Erde, noch ihre Güter, nicht einmal die Ehe. Gemeinsam für alle habe der Schöpfer die Weinstöcke geschaffen, die weder einen Sperling noch einen Dieb abläugnen, ebenso sei es bei dem Getreide und den übrigen Früchten, die übertretene Gemeinschaft aber habe den Dieb der Heerden und Früchte erzeugt. Indem Gott alles gemeinsam für den Menschen schuf und das Weibliche gemeinsam mit dem Männlichen zusammenbrachte und alle Geschöpfe auf gleiche Weise paarte, habe er dadurch Gerechtigkeit geoffenbart, Gemeinschaft mit Gleichheit. Die so Entstandenen aber haben die Gemeinschaft, durch die sie entstanden seien, verläugnet, und es solle jetzt Einer Eine haben, während doch alle theilnehmen können, wie es bei den übrigen Geschöpfen sei. Die stärkere Begierde sei den Männern zur Erhaltung des Geschlechts eingepflanzt, und es könne sie weder Gesetz noch Sitte, noch irgend etwas Anderes vertilgen, sie sei Gottes Gebot [1]). Während so diese Classe von Häretikern an die Stelle der Ehe die vageste Geschlechtsgemeinschaft setzte, die uns die extreme Richtung der Gnosis nach dieser Seite hin in ihrer grössten praktischen Verirrung zeigt, wollten dagegen die auf der entgegengesetzten Seite Stehenden von Ehe und Geschlechtsgemeinschaft so wenig wissen, dass sie es sich sogar zum Grundsatz machten, das Band, das den Menschen mit der leiblichen materiellen Welt verknüpft, völlig zu zerreissen. Machten die Einen die Ehe unter dem Namen einer allgemeinen Gemeinschaft, oder der Freiheit und Gleichheit, thatsächlich zu einer

1) Clemens a. a. O. c. 2.

πορνεία, so war sie auch den Andern nur eine πορνεία, aber nur, um sie mit allem Hass und Abscheu zu verwerfen. Es waren die, welche, wie sie Clemens bezeichnet [1]), unter dem schönen Namen der Enthaltsamkeit gegen die Schöpfung und den heiligen Weltschöpfer und Gott, den Einen Allherrscher, gottlos handelten, und die Ehe und Kinderzeugung aus dem Grunde verwarfen, weil man nicht Andere zu ihrem Unglück in die Welt einführen, und dem Tode keine neue Nahrung geben dürfe. In diese Classe gehörte Saturnin, welcher Heirathen und Kinderzeugen ausdrücklich für ein Werk des Satan erklärte [2]), auch andere, namentlich syrische, Gnostiker, mussten nach ihrer Ansicht von der Materie solche Gegner der Ehe sein. Ganz besonders aber sind es die Marcioniten, durch welche diese Ansicht von der Ehe repräsentirt wird. Sie halten, sagt Clemens [3]), die Natur für böse, weil sie aus der bösen Materie entstanden und vom gerechten Weltschöpfer geschaffen sei. Um nun nicht die von dem Weltschöpfer geschaffene Welt zu bevölkern, verlangen sie, dass man sich der Ehe enthalte. Sie widersetzen sich ihrem Schöpfer und eilen zu dem Guten, der sie berufen hat, nicht aber zu dem, welcher, wie sie sagen, ganz anderer Art ist. Weil sie nun hier nichts Eigenes zurücklassen wollen, werden sie nicht durch freien Entschluss enthaltsam, sondern aus Feindschaft gegen den Weltschöpfer, indem sie das von ihm Geschaffene nicht gebrauchen wollen. Während sie aber so mit gottlosem Sinne gegen Gott Krieg führen und die natürlichen Gedanken von sich fern halten, und die Langmuth und Güte Gottes verachten, bedienen sie sich, wenn sie auch nicht heirathen wollen, doch der geschaffenen Nahrung, und athmen die Luft des Weltschöpfers ein, da sie seine Geschöpfe sind und in seiner Welt bleiben. Und während sie eine ganz neue Erkenntniss, wie sie sagen, als Evangelium verkündigen, sollten sie doch auch dafür dem Herrn der Welt Dank wissen, dass ihnen das Evangelium hier verkündigt worden ist. So gross sind, wie Clemens mit Recht bemerkt, die Widersprüche, in welche sich dieser Dualismus verwickelte, nur um so mehr ist aber daraus zu sehen, welchen mächtigen Einfluss er immer noch ausübte, und wie

1) A. a. O. c. 6.

2) Epiphanius Haer. 23, 2. Philos. 7, 28. S. 245.

3) A. a. O. c. 3. Man vgl. was Tertullian über Marcion als den detestator nuptiarum sagt, chr. Gnosis S. 268 f.

tief er auch da eingriff, wo der freiere Geist des Christenthums das christliche Bewusstsein über den abstracten Gegensatz von Geist und Materie längst hätte erheben sollen. Aber gerade dieses innige Ineinanderverwachsensein der heidnischen und der christlichen Weltansicht macht das Wesen der Gnosis aus, und nicht ohne vielfachen Kampf und Conflict konnten sich die so heterogenen Principien auseinandersetzen. Daher auch in solchen Individuen, in welchen das christliche Princip schon tiefere Wurzeln geschlagen hatte, das gnostische Element immer wieder das Uebergewicht gewann, wie diess ganz besonders bei Tatian der Fall war, welcher in der Reihe der Apologeten so eng an Justin, den Märtyrer, sich anschliesst, und doch wegen der Richtung, die er in der christlichen Ascese nahm, mit Recht auch den Gnostikern zugezählt wird. Er schrieb eine Schrift über die christliche Vollkommenheit[1]), in welcher er besonders auch die Frage über die Ehe behandelt zu haben scheint. In der Stelle 1 Cor. 7, 5. verstehe der Apostel, behauptete er, die Ehe nur von der geistigen Einheit der Ehegatten im Gebet, die eheliche Beiwohnung aber erkläre er für eine das Gebet aufhebende Gemeinschaft des Verderbens. Die Worte des Apostels seien nicht im zulassenden, sondern im abschreckenden Sinne zu nehmen, man solle, sage der Apostel, nicht zwei Herrn dienen, seien die Ehegatten einig und einstimmig im Gebet, so dienen sie Gott, seien sie es aber nicht, so dienen sie der Unenthaltsamkeit, der Hurerei und dem Teufel. Tatian wird daher als der Stifter der Enkratiten betrachtet, welche nach dem Vorgang des Saturnin und Marcion den Grundsatz der Ehelosigkeit aufstellten und es den ersten Menschen zum Vorwurf machten, dass sie als Mann und Weib zur Geschlechtsgemeinschaft und Menschenerzeugung sich verbunden haben; es wird ihm dabei noch besonders als Blasphemie angerechnet, dass er dem Protoplasten die Seligkeit abgesprochen habe[2]). Aecht dualistisch scheint er Gesetz und Evangelium so getrennt zu haben, wie wenn der Gott des Gesetzes, weil er nicht blos die Polygamie, sondern überhaupt die Ehe gestattete, ein ganz anderer gewesen wäre, als der Gott des Evangeliums. Ohne Zweifel berief er sich, wie aus dem Titel seiner Schrift zu schliessen ist, für seine Ansicht von der

1) Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. Clem. Strom. 3, 12.
2) Eusebius K.G. 4, 28 f.

Ehe hauptsächlich auch auf das Leben des Erlösers selbst. Mit Tatian stellt Clemens den zur valentinianischen Schule gehörenden **Julius Cassian**, den angeblichen Stifter der Doketen, zusammen. Er schrieb eine eigene Schrift über die Enthaltsamkeit oder über die Eunuchie, in welcher er behauptete, man dürfe aus der sexuellen Gestalt der Männer und Weiber nicht schliessen, dass sie Gott zur Geschlechtsgemeinschaft bestimmt habe. Wenn diese Organisation der menschlichen Natur von dem Gott wäre, zu welchem wir zu kommen suchen, so würde er nicht die Eunuchen selig gepriesen und der Prophet nicht gesagt haben, sie seien kein unfruchtbarer Baum (Es. 56, 3). Sonst müsste man ja auch den Erlöser tadeln, dass er uns umbildete und vom Irrthum und von der Gemeinschaft der Geschlechtstheile befreite. Cassian berief sich dafür auf einen im Evangelium der Aegyptier enthaltenen Ausspruch des Herrn: auf die Frage der Salome, wann das, worüber sie fragte, werde erkannt werden, habe er gesagt: »dann, wann ihr das Kleid der Schande werdet zertreten haben, und die zwei Eins werden, und in der Einheit des Männlichen und Weiblichen weder Männliches noch Weibliches sein wird« [1].

Die schlechthinige Verwerfung derEhe ist das häretische Extreme; innerhalb der christlichen Kirche selbst wollte man nur das Extrem vermeiden, sobald es aber vermieden wäre, dieselbe wesentliche Ansicht nicht minder festhalten. Keiner blieb ihr näher als **Tertullian**, welcher zwar als Montanist die christliche Ansicht und Sitte auch nur in einer bestimmten speciellen Richtung in sich darstellt, da er aber schon vor seiner montanistischen Periode der montanistischen Denkweise nahe genug stand, nur einen neuen Beweis davon gibt, welche verschiedene Modificationen und Abstufungen innerhalb einer und derselben Grundansicht stattfanden. Die völlige Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit, welche die Gnostiker und Enkratiten verlangten, wurde erst dadurch zu einem Gegenstand des christlich ascetischen Strebens, dass man unter Voraussetzung der Ehe demselben Ziel der Vollkommenheit so nahe als möglich zu kommen suchte. Die Monogamie ist es, für welche Tertullian mit allem Scharfsinn seiner sophistischen Dialektik und mit dem

---

1) Clemens a. a. O. c. 13.

ganzen Feuer seiner Rhetorik kämpfte [1]. Nur Eine Ehe kann es geben, und alles, was darüber ist, die zweite Ehe, trifft derselbe Abscheu vor der πορνεία, mit welchem die Gnostiker und Enkratiten die Ehe überhaupt verwarfen. Die zweite Ehe habe in dem verfluchten Lamech, der zuerst zwei Weiber hatte, auf würdige Weise als zweites Verbrechen an den ersten Menschenmord sich angeschlossen, er erklärte sie nicht nur für eine Doppelehe, da es im Grunde einerlei sei, ob einer zwei Weiber nach einander oder mit einander habe, sondern auch geradezu für Ehebruch. Eine Frau, welche ihren Mann verloren, müsse, wenn sie mit ihm in Zwist gelebt habe, um so mehr mit dem verbunden sein, mit welchem sie noch einen Process vor Gott habe, habe sie aber im Frieden mit ihm gelebt, so müsse sie auch darin mit dem bleiben, von welchem sie sich ja auch nicht hätte scheiden lassen mögen; bete sie doch fortan für seine Seele und opfere an den Jahrestagen seines Entschlafens, und hoffe bei der Auferstehung wieder mit ihm vereinigt zu werden. So aber, wenn sie sich wiederum verheirathe, hätte sie den ersten Mann im Geiste, den zweiten im Fleische, und diess sei Ehebruch, wenn eine Frau ihr Bewusstsein mit zwei Männern theile [2]. Das Bemerkenswerthe aber ist nun, dass dieselben Gründe, mit welchen Tertullian die zweite Ehe bestreitet, auch auf die einmalige ihre Anwendung finden. Er sieht in der Ehe nur den sinnlichen Akt, in welchem das Fleisch seine brennende Begierde befriedigt. Zunächst zwar sagt er nur von der zweiten Ehe, sie sei eine *species stupri*. Wenn Paulus sage, die Verehelichten suchen einander zu gefallen, so meine er damit das fleischliche Begehren, dasselbe, woraus auch die Hurerei entstehe, wer ein Weib ansehe auf's Heirathen, sehe sie an auf's Stupriren. Es gilt diess von selbst von der Ehe überhaupt, nur die Gesetze machen, wie Tertullian selbst sagt, einen Unterschied zwischen dem matrimonium und dem stuprum, wegen des Verbotenen, nicht wegen der Beschaffenheit der Sache selbst [3]. Er gesteht selbst, dass er hiemit die Ehe überhaupt zerstöre, hält diess aber für kein Unrecht, weil die Ehe wesentlich

1) Vgl. Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe. Ein Beitrag zur christlichen Sittengeschichte. Theol. Studien und Krit. 1845. S. 607 f.

2) De monog. c. 4. 10.

3) De exhort. castitatis c. 9: Matrimonium et stuprum commixtio carnis. De monog. c. 15: Quid est enim adulterium, quam matrimonium illicitum?

dasselbe sei, was das *stuprum* ist. Das Beste ist daher die ursprüngliche jungfräuliche Heiligkeit, die gar nichts mit dem *stuprum* gemein hat. Gilt nun dieses Motiv der Enthaltsamkeit schon von der Ehe überhaupt, wie viel mehr spricht es gegen die zweite Ehe. Die einmalige Ehe ist eine Nachsicht von Seiten Gottes, für die man dankbar sein muss, man muss sie aber nicht durch Missbrauch überschreiten, damit man nicht von der ersten Stufe, auf welche die Ehe schon als zweite folgt, immer weiter herabsinke [1]). Tertullian eifert besonders in seiner Schrift über die Monogamie im Interesse des Montanismus gegen die zweite Ehe; aber gerade in diesem Punkte war die montanistische Ansicht von der allgemein christlichen nicht wesentlich verschieden; erst die Uebertreibung der Montanisten und die dadurch gegen sie hervorgerufene Opposition nahm von der zweiten Ehe das gegen sie herrschende Vorurtheil hinweg, bis dahin aber wurde sie allgemein missbilligt und höchstens für einen minder anstössigen Ehebruch gehalten [2]). Nur um so charakteristischer gibt sich in dieser Ansicht von der zweiten Ehe, die nothwendig auf die der ersten zurückwirken musste und auch sie, der πορνεία gegenüber, nur als das geringere Uebel erscheinen lassen konnte, der sittliche und ascetische Geist jener Zeit zu erkennen, und am meisten sehen wir an Tertullian selbst, wie unausgebildet in

---

1) De exhort. cast. c. 9. Tertullian unterscheidet folgende Arten und Stufen der Virginität a. a. O. c. 1: Prima species est virginitas a nativitate: secunda virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio: tertius gradus superest monogamiae, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur. Prima virginitas felicitatis est, non nosse in totum, a quo postea optabis liberari. Secunda virtutis est, contemnere cujus vim optime noris. Reliqua species hactenus (d. h. nie mehr) nubendi post matrimonium morte disjunctum praeter virtutis etiam modestiae laus est. Ad ux. 1, 8 stellt er den Wittwenstand an Verdienstlichkeit noch über die Virginität, sofern es facile est, non appetere, quod nescias, et aversari, quod desideres nunquam. Gloriosior continentia, quae jus suum sentit, quae, quid viderit, novit.

2) Man vgl. z. B. Athenagoras Leg. c. 33: ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Wer dem ersten Weibe sich entzieht, ist, auch wenn sie gestorben ist, ein geheimer Ehebrecher, er überschreitet die Hand Gottes und löst das Fleisch mit Fleisch einigende Band der Geschlechtsgemeinschaft. Auch die pseudoclementinischen Homilien können nach ihrer monarchischen Grundansicht und ihrem Abscheu vor der πορνεία nur Eine Ehe statuirt haben, vgl. chr. Gnosis S. 374 f. 400.

ihm noch die Idee des Sittlichen war. Eine Sittenlehre, welche dasselbe, was sie verbietet, auch wieder erlaubt, und ihre Grundsätze und Gebote nur darum in so strenger Allgemeinheit aufzustellen scheint, um dafür auch wieder eine nachlassende Indulgenz eintreten lassen zu können, hat an sich schon einen sehr zweideutigen Charakter, noch mehr aber fällt auf, wie mitten aus den Aufforderungen heraus, die sinnlichen Triebe zu beherrschen und zu ertödten, die Sprache der Sinnlichkeit sich vernehmen lässt, und in den scheinbar ernstesten Eifer für christliche Ascese das fleischlichste Interesse sich einmischt. In welchen sinnlichen Ausdrücken und Bildern spricht Tertullian von der Ehe, wie blickt aus allem, was er über die zweite und die erste Ehe sagt, die brennendste Begierde eben nach demjenigen heraus, was er als materiellsten Trieb bekämpft, wie fern scheint ihm in seiner montanistischen Anschauungsweise jeder höhere sittliche Begriff der Ehe zu liegen, wenn er das ganze Wesen der Ehe, wie er selbst sagt, das, woraus sie besteht[1]), in den sinnlichsten Act der Fleischesgemeinschaft setzt! Die einmalige Ehe erscheint so, wenn man mit so grossem Nachdruck darauf dringt, dass es bei ihr sein Verbleiben habe, nur als eine Capitulation mit der Sinnlichkeit, und zu einer zweiten Ehe darf es nicht kommen, weil man sich selbst die sittliche Kraft nicht zutraut, der sinnlichen Begierde anders mächtig zu werden, als durch die äussere Entfernung des Gegenstandes, auf welchen sie sich bezieht. Was man daher gewöhnlich, wenn auch für sittlichen Rigorismus, doch in jedem Falle für einen höchst achtungswerthen sittlichen Ernst zu halten pflegt, ist in Wahrheit zugleich ein Bekenntniss des Mangels an sittlicher Kraft, wie diess ebenso offen auch bei dem Eifer vor Augen liegt, mit welchem Tertullian auf die Verhüllung der Jungfrauen dringt. Verhüllen müsse man, verlangt er, die Jungfrauen, sobald mit der körperlichen Entwicklung das geschlechtliche Bewusstsein erwacht sei, von da an seien sie nicht mehr Jungfrauen, sondern Weiber, die nach dem Gebot des Apostels verhüllt sein müssen[2]). Welche Begriffe von Keuschheit und Heiligkeit muss

---

1) Nuptiae ipsae ex eo constant, quod est stuprum. De exhort. cast. cap. 9.

2) De vel. virg. c. 12: Agnosce et mulierem, agnosce et nuptam de testimoniis et corporis et spiritus, quae patitur et in conscientia et in carne. Hae sunt tabellae priores naturalium sponsarum et nuptiarum. Impone vela-

man aber bei dem Eiferer für Zucht und Scham voraussetzen, wenn Tertullian es so geradezu als etwas sich von selbst Verstehendes ausspricht, dass heilige Männer und Jungfrauen einander ohne Schamröthe nicht ansehen, sich nicht offen begegnen können, ohne geschlechtlich aufgeregt zu werden? [1]) Darum also muss eine sie trennende Scheidewand dazwischen treten; ist aber nur diese da, so ist hinter dieser Schutzmauer die Keuschheit hinlänglich bewahrt und man kann die innere Begierde ruhig sich selbst überlassen [2]). Diess ist immer wieder dieselbe äusserliche Sittlichkeit, die für ihre sittlichen Forderungen nichts weiter verlangt, als eine äusserlich gezogene Grenzlinie, an welcher sich Sittliches und Unsittliches unterscheiden lässt. Das Sittliche ist nicht das Sittliche der Gesinnung, sondern ein bestimmtes äusseres negatives oder positives Verhalten, durch das man einer bestimmten als höchste Norm aufgestellten Forderung Genüge leistet. Daher gibt es Handlungen und Zustände, die als solche schon für sittlich gelten, die Keuschheit besteht nicht in dem keuschen Sinne der Ehegatten, sondern die wahrhaft Keuschen sind nur die *virgines* und *spadones*, die sich dessen vollkommen enthalten, was auch in der gesetzlichen Form der Ehe nicht geschehen kann, ohne dass man ebendadurch auf eine untergeordnete Stufe der Sittlichkeit zu stehen kommt. Schon jetzt wird daher dem ehelosen Leben der höchste Werth beigelegt und man zieht es dem ehelichen vor, weil man es für den sichersten und unmittelbarsten Weg hält, auf welchem man zu Gott gelangen kann [3]). Wie aber

---

men extrinsecus habenti tegumen intrinsecus. Tegantur etiam superiora, cujus inferiora nuda non sunt.

1) A. a. O. c. 2: Ejusdem libidinis est, videri et videre. Tam sancti viri est, subfundi, si virginem viderit, quam sanctae virginis, si a viro visa sit. Die Stärke der sinnlichen Triebe in dem Feuer der afrikanischen Natur eines Tertullian wie eines Augustin!

2) A. a. O. c. 15: Vera et tota et pura virginitas nihil magis timet, quam semet ipsam — confugit ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clypeum, qui bonum suum protegat adversus ictus tentationum, adversus jacula scandalorum etc.

3) Athenagoras Leg. c. 33: εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ. — τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. Vgl. Tert. ad ux. 1, 6: Quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant? quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni coelestis? Vgl. de cultu fem. 2, 10.

überall, wo die sinnliche Begierde nicht innerlich überwunden, sondern nur äusserlich abgewehrt ist, derselbe Feind, welchen man besiegt zu haben meint, sich immer wieder erhebt und nur in einer andern Gestalt auftritt, um sein altes Recht geltend zu machen, so war es auch hier. Jene *virgines*, welche der Ehe und jedem Genusse des ehelichen Lebens auf immer entsagt zu haben schienen, wollten doch auch wieder heirathen und in ehelicher Gemeinschaft leben. Wenn auch die irdische Ehe keinen Reiz für sie hatte, so wollten sie dafür um so lieber Bräute des Himmels sein, *nuptae Deo* oder *Christo*. Dieses *Deo* oder *Christo nubere* ist schon jetzt eine sehr gangbare Vorstellung und die fromme Phantasie der für die Ehelosigkeit schwärmenden Zeit war geschäftig genug, die himmlische Ehe mit allem auszustatten, was zum Ersatz für die vermissten Freuden der irdischen dienen konnte [1]. Noch auffallender drängte sich das sinnliche Interesse in die Uebungen der Ascese bei solchen ein, welche, wie diess zur Zeit Cyprians nichts Seltenes gewesen zu sein scheint, um sich dem ascetischen Leben zu widmen, und, wie sie meinten, den sinnlichen Trieb ebendadurch, dass er gereizt wird, um so kräftiger zu unterdrücken, in einer geschlechtlichen Vertraulichkeit zusammen lebten, die gleichwohl nur den Charakter einer geistigen Gemeinschaft haben sollte [2]. Es waren, wie es scheint, besonders

1) Tert. ad ux. 1, 4: Malunt enim Deo nubere, Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant, orationes suas velut dotes domino adsignant, ab eodem dignationem velut munera dotalia, quotiescunque desiderant, consequuntur. Sie aeternum sibi donum domini occupaverunt, ac jam in terris non nubendo de familia angelica deputantur. Talium exemplis feminarum, redet Tertullian seine Frau an, ad aemulationem te continentiae exercens spiritali affectione carnalem illam concupiscentiam humabis, temporalia et volatica desideria formae vel aetatis immortalium bonorum compensatione delendo. Vgl. De exhort. cast. c. 13. De vel. virg. c. 16: Mentire aliquid ex his, quae intus sunt, (durch die Verhüllung des Haupts gibt sich die Jungfrau für etwas aus, was sie an sich, innerlich, in ihrem Bewusstsein nicht ist, für eine mulier) ut soli Deo exhibeas veritatem. Quamquam non mentiris nuptam. Nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari jubet, utique multo magis suas.

2) Jungfrauen dieser Art hiessen συνείσακτοι nach Eusebius K.G. 7, 30: συνείσακτοι γυναῖκες, ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζουσι. Aus Cyprians Epist. 62 ist zu sehen, wie unkeusch und schamlos diese Art der Ascese getrieben wurde. Es ist von Jungfrauen die Rede, welche selbst gestanden, se cum viris dormisse,

Cleriker, welche ihre Sittlichkeit auf eine so gefährliche Probe stellten.

Die in das Christenthum so tief eingreifende dualistische Weltansicht konnte das Böse nur in das Unreine der Materie setzen und daher als höchste sittliche Forderung nur den Grundsatz aufstellen, dass alles, was den Geist durch die Berührung mit der Materie verunreinigt, vom Leben des Geistes getrennt und von ihm ausgeschieden werden müsse. Nach dieser Ansicht konnte man in der Ehe, sofern sie zum materiellen und fleischlichen Leben gehört, nur etwas Verwerfliches sehen. Auf der andern Seite hängen aber auch wieder Geist und Materie oder Geist und Fleisch so eng zusammen, und beide sind so wesentlich in einander, dass auch der strengste Dualismus nicht trennen kann, was Gott zusammengefügt hat. So streng daher auch der Gegensatz in seiner abstracten Allgemeinheit festgehalten wurde, so musste er doch immer wieder für das practische Leben gemildert werden, und es blieb, um beides zu vereinigen, nichts Anderes übrig, als dass das Eine zwar zugelassen, das Andere aber nicht ausgeschlossen wurde, es mussten somit bestimmte Grenzlinien gezogen werden, innerhalb welcher entweder das Eine oder das Andere seine Geltung und Anwendung finden sollte. Darauf beruht die für die Geschichte der christlichen Sittenlehre so wichtige Unterscheidung einer höhern und niedern Sittlichkeit und der besonders durch die Frage über die Ehe zu seiner practischen Bedeutung gekommene Grundsatz, dass, wenn man auch darauf verzichtet, die höchste sittliche Aufgabe an sich zu vollziehen, es doch immer noch eine Sphäre des Lebens gibt, in welcher man sittlich genug ist, um den Anforderungen der christlichen Sittlichkeit Genüge zu leisten. Und je laxer allmählig, der Natur der Sache nach, die Praxis des christlichen Lebens wurde, um so grössere Breite musste die Sphäre gewinnen, in welcher man, statt nach der höchsten absoluten Vollkommenheit zu streben, sich auf die ge-

namentlich mit einem Diaconus, dabei aber versicherten, se integras esse. Cyprian eifert sehr dagegen: quid Christus et dominus et judex noster cum virginem sibi dicatam et sanctitati suae destinatam jacere cum altero cernit, quam indignatur et irascitur? — Et cum omnes omnino disciplinam tenere oporteat, multo magis praepositos et diaconos curare hoc fas est. — Quomodo enim possunt integritati et continentiae praeesse, si ex ipsis incipiant corruptelae et vitiorum magisteria procedere? Auch in der Folge dauerte diese unkeusche Sitte fort, wie aus den Verboten gegen sie zu sehen ist.

ringere untergeordnete beschränkte. Erschien anfangs schon die Ehe überhaupt als eine blosse Concession, so verlor sich in der Folge nicht nur das Vorurtheil gegen die zweite und jede weitere Ehe[1]), sondern man glaubte auch beide Richtungen, die strengere und mildere einfach dadurch ausgleichen zu können, dass man sie neben einander gehen liess und zwei Stände unterschied, wenn auch mit verschiedener Lebensaufgabe, doch mit gleicher sittlicher Berechtigung. Hatte sich so schon auf dem sittlichen Gebiete eine sittliche Aristokratie gebildet, was war natürlicher, als dass sie sich in die nächste ebenbürtigste Beziehung zu der aus der hierarchischen Entwicklung der Kirche hervorgegangenen Aristokratie setzte? Galt die Ehelosigkeit als die höchste sittliche Vollkommenheit, so wurde sie nun vorzugsweise das Attribut des hierarchischen Standes, da aber die Hierarchie sich selbst erst entwickelte, so kannte sie auch in sittlicher Beziehung nicht mit dem Höchsten beginnen. Dass man in einer Zeit, in welcher die zweite Ehe als eine Art von Ehebruch galt, vor allem an die Leiter und Vorsteher der christlichen Gemeinden die Forderung machte, sich derselben zu enthalten, war sehr natürlich. Was die Pastoralbriefe dem Apostel Paulus als eine von ihm gegebene Vorschrift in den Mund legen, dass der ἐπίσκοπος Eines Weibes Mann sei, ist eine Bestimmung der kirchlichen Disciplin, wie sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich bildete. So schien es die Idee der Reinheit und Heiligkeit der Kirche zu erfor-

---

1) Schon der Hirte des Hermas gab die zweite Ehe frei, Mand. 4, 4: Qui (zum zweitenmal) nubit, non peccat, aber mit der Bestimmung: si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum. Eben darum aber zürnt Tertullian dem apocryphus pastor moechorum und seiner scriptura, quae sola moechos amat und ab omni concilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa gerechnet werde, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. De pudic. c. 10. 20. Es gilt auch von Hermas, was er in demselben Zusammenhang in einer seinen Rigorismus sehr bezeichnenden Stelle sagt: Age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplinae ejusmodi veri avia pendente vestigio ingrederis, carnem spiritu librans, animam fide moderans, oculum metu temperans. Hier heisse es immer: Deus bonus est. Suis, non ethnicis, sinum subjicit, secunda te poenitentia excipiet, eris iterum de moecho Christianus. Der in calice gemalte pastor sei ein prostitutor et ipse christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius libas, quam ovem poenitentiae secundae.

dern[1]). Den Einen sollte also die zweite Ehe untersagt, den Andern gestattet sein, welche Ansicht von der Ehe liegt aber dabei überhaupt zu Grunde? Mit gutem Grunde konnte sich Tertullian gegen diejenigen, welche die Zulässigkeit der zweiten Ehe daraus folgerten, dass der Apostel sie nicht allen, sondern nur einem bestimmten Stande, den Bischöfen, verboten habe, auf den allgemeinen priesterlichen Charakter der Christen berufen, alle Christen seien ja auf gleiche Weise Priester, und es sei somit in der den Vorstehern gegebenen und in ihnen an die Spitze der Gemeinden gestellten Vorschrift nur ausgesprochen, was als allgemeine Norm für alle gelten soll[2]). Aber warum nahm nun die römische Kirche in ihrem Gegensatz zum Montanismus die von ihr behauptete Zulässigkeit der zweiten Ehe nicht mit derselben Consequenz und in derselben Allgemeinheit für sich in Anspruch? Dazu konnte man sich doch nicht entschliessen, da die nicht erst durch die Montanisten entstandene, sondern durch sie nur auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebrachte Ansicht von der Heiligkeit des ehelosen Standes in dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit zu tief begründet war, als dass man sich so leicht von ihr trennen konnte[3]). Um daher beides zu vereinigen, trat die ächt katholische Vermittlung ein, es solle weder das Eine noch das Andere in seiner strengen Allgemeinheit, sondern jede der

---

1) Tert. ad ux. 1, 7: Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat. — Aram enim Dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida (der Lichtglanz) de sanctitate describitur. Auch bei den Heiden habe der Cölibat diese Bedeutung. Pro diaboli scilicet aemulatione. Regem saeculi, Pontificem maximum, rursus nubere nefas est.

2) De monog. c. 12: Oportebat omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi, edictum quodammodo futurum universis impressioni (ein Edikt, das künftig allen eingeschärft werden sollte), quo magis sciret plebs eum ordinem sibi observandum, qui faceret praepositos et ne vel ipse honor aliquid sibi ad licentiam quasi de privilegio loci blandiatur.

3) Doch gab es auch unter den Vorstehern der Gemeinden manche zum zweitenmal Verehlichte. Quot enim, sagt Tertullian de monog. c. 12, et bigami praesident apud vos? Es wird diess bestätigt durch die Philosophumena, deren Verfasser 9, 12. S. 290 sagt: unter Kallistus haben Bischöfe, Presbyter und Diaconen angefangen δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. Εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν κλήρῳ, ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Nach Döllinger a. a. O. S. 140 f. hätte es sich dabei um die Frage gehandelt, ob die zweite Ehe vor oder nach der Taufe geschlossen wurde.

beiden Normen nur in einer bestimmten Sphäre des kirchlichen Lebens gelten, in welcher die absolute Forderung, die als die eigentliche Aussage des sittlichen Bewusstseins gedacht werden musste, von selbst auf eine blos relative herabgesetzt wurde. Die zweite Ehe sollte daher, wenn auch den Laien freigegeben, in jedem Falle den Bischöfen nicht gestattet sein; da aber dem Verbot der Bigamie gegenüber die Monogamie im Grunde selbst schon eine blosse Concession war, so machte sich nun in der für sie abgegrenzten Sphäre die ursprüngliche Consequenz der Ansicht darin wieder geltend, dass auch die Berechtigung zur Monogamie bald genug an den Bischöfen in Frage gestellt wurde. In demselben Verhältniss, in welchem die hierarchische Verfassung der Kirche zu ihrer bestimmteren Form sich ausbildete, steigerten sich auch die Ansprüche, welche man an die Bischöfe und Cleriker überhaupt in Ansehung des ehelosen Lebens machte. Schon zur Zeit der Synode zu Nicäa war es soweit gekommen, dass die daselbst versammelten Bischöfe es zum allgemeinen Gesetz der Kirche machen wollten, die Priester, d. h. die Bischöfe, Presbyter und Diaconen, haben sich aller ehelichen Gemeinschaft zu enthalten. Schon damals wäre diess zum förmlichen Gesetz geworden, wäre nicht in der richtigen Voraussicht der Nachtheile, welche das so strenge Gebot einer Enthaltsamkeit, deren nicht alle fähig seien, der Kirche bringen werde, der ägyptische Bischof Paphnutius, dessen Vorstellungen um so grösseren Eindruck machten, da er selbst ein ascetisches Leben führte, als nachdrücklicher Vertheidiger der Ehre und Würde des Ehestands aufgetreten. So blieb die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft auch ferner der freien Wahl jedes Einzelnen überlassen, und man beschloss nur, darauf zu beharren, dass wer einmal zur clericalischen Würde gelangt war, als Cleriker nach der alten Tradition der Kirche nicht mehr in die Ehe treten dürfe, nicht aber von der schon vorher mit ihm verbundenen Ehegattin sich trennen müsse[1]. Es war aber auch schon die Folgerung gezogen, die mit derselben Consequenz sowohl aus der hierarchischen Stellung der Cleriker, als auch aus der keineswegs aufgegebenen Ansicht von der Heiligkeit des ehelosen Lebens sich ergab, und das einmal ausgesprochene Wort musste gleichwohl früher oder später sich praktisch realisiren.

---

1) Sokrates K.G. 1, 11.

Was hier in Beziehung auf die Ehe hervorgehoben worden ist, ist überhaupt charakteristisch für die sittlichen Begriffe unserer Periode. Die sittliche Forderung wird zwar in abstracter Allgemeinheit als eine absolute aufgestellt, in ihrer practischen Anwendung aber erhält sie durch eine willkürliche Theilung und Begrenzung des sittlichen Gebiets eine blos relative Geltung. Das sittliche Handeln ist in Ansehung einer und derselben Handlung gut oder verwerflich, je nachdem sie diesem oder jenem Kreise des christlichen Lebens angehört, wie z. B. die zweite Ehe den Laien erlaubt, den Clerikern aber verboten ist. Ein solcher Maasstab der sittlichen Beurtheilung kann nur da angewandt werden, wo überhaupt das sittliche Handeln von der Gesinnung getrennt und der eigentliche Werth desselben, nicht sowohl in das Innere der Gesinnung, als vielmehr die äussere Erscheinung und die besondere Beschaffenheit der bestimmten einzelnen Handlung gesetzt wird. Es gibt daher auch stehende Kategorien, nach welchen gewisse Handlungen, ganz abgesehen von der Gesinnung des handelnden Subjects, unter ihren bestimmten sittlichen Gesichtspunkt zu stellen sind, und die christliche Sittenlehre kennt somit schon jetzt sowohl Handlungen, die als Sünden schlechthin Sünden sind, als auch solche, die als gute Werke an sich ihren objectiven sittlichen Werth haben. Die hauptsächlich durch die Montanisten eingeführte Eintheilung der Sünden in Todsünden und Erlasssünden [1]) ging aus derselben sittlichen

1) Vgl. Tert. de pudic. c. 2: Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia dispungit aut poena: venia ex castigatione, poena ex damnatione. — Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatu. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia, quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibilis. Es gibt, sagt Tertullian c. 19, quaedam delicta quotidianae incursionis, welchen wir alle unterworfen sind. Cui enim non accidet, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus.

Tendenz hervor, von welcher bisher die Rede war, aus dem Bestreben, das Absolute der sittlichen Forderung dadurch zu beschränken, dass es nur auf einen bestimmten Theil des sittlichen Gebiets, oder nur auf eine bestimmte Classe sittlicher Handlungen bezogen wird. Gehört es zum religiösen Charakter der christlichen Sittenlehre, dass die dem Sittengesetz widerstreitenden Handlungen als Sünden betrachtet werden, so ist an sich jede Sünde eine Uebertretung des göttlichen Willens, deren Vergebung nur durch die sittliche Gesinnung des handelnden Subjects bedingt sein kann. Werden nun aber bestimmte Vergehungen, wie die sogenannten Todsünden, schlechthin als solche Sünden bezeichnet, bei welchen die göttliche Vergebung, wenn nicht für möglich, doch für so zweifelhaft gehalten werden muss, dass sie nur Gott anheimgestellt werden kann, so wird dadurch der absolute Begriff der Sünde nur auf eine bestimmte Classe von Sünden beschränkt, und alles, was nicht in diese Kategorie gehört, trägt so wenig den eigentlichen Charakter der Sünde an sich, dass es im Grunde gar nicht mehr als Sünde anzusehen ist, und die göttliche Vergebung als etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt werden kann. Wird aber einmal die Vergebung der Sünden auch nur bei einer bestimmten Art von Sünden so leicht genommen, so kann die Folge nur sein, dass die Leichtigkeit der Sündenvergebung immer weiter ausgedehnt wird, und auch die Vergebung der Todsünden mehr und mehr in der kirchlichen Praxis keine so schwierige Sache ist, wie man nach dem immer noch beibehaltenen Namen voraussetzen sollte. Je leichter, wie schon jetzt zu sehen ist, besonders in der römischen Kirche, auch in schwereren Fällen Vergebung der Sünden zu erlangen war, um so mehr musste dadurch der Ernst der christlichen Sittenlehre herabgestimmt werden.

Die Sünde des Ehebruchs und der Hurerei im montanistischen Sinne war die erste unter den Todsünden, welcher, wie schon bemerkt worden ist [1], in der römischen Kirche die Pforte der Sündenvergebung eröffnet wurde. Ohne Zweifel war es der römische Bischof Zephyrinus, von welchem das dem Tertullian so anstössige peremtorische Edict des Pontifex maximus, des Bischofs der Bischöfe, erlassen wurde. Die Inconsequenz und Halbheit, die Ter-

1) S. oben S. 290.

tullian in dieser Nachsicht gegen die Ehebrecher sah, wenn sie nicht zum völligen Ruin aller Sittenzucht auf dieselbe Weise auch dem Götzendiener und Mörder zu Theil werde [1]), wurde schon von dem nächsten Nachfolger des Zephyrinus gut gemacht. KALLISTUS stellte, wie wir aus der Schrift seines unbekannten Gegners erfahren, noch ehe er römischer Bischof geworden war, ein allgemeines Sündenvergebungsprogramm auf, durch welches der bisherige Begriff der sogenannten Todsünden völlig aufgehoben wurde, indem jetzt allen, welche eine solche Sünde begangen hatten, nach geleisteter Busse die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft völlig freistand [2]).

---

1) De pudic. c. 5: Quid agis mollissima et humanissima disciplina? Aut omnibus eis hoc esse debebis (beati enim pacifici), aut si non omnibus, nostra esse. Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? idololatrae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam.

2) Philos. Orig. 9, 12. S. 290. KALLISTUS habe, behauptet der Verfasser, als Gegner der Kirche eine Schule errichtet, und zuerst daran gedacht, das zum Vergnügen Dienende den Menschen nachzulassen, indem er sagte, es erhalten alle von ihm Vergebung der Sünden. Wenn ein Christ sündige, werde ihm die Sünde nicht zugerechnet, sobald er zu der Schule des Kallistus sich begebe. Diess habe er namentlich auch in Beziehung auf diejenigen erklärt, die von einer Häresе oder getrennten Gemeinde zur katholischen Kirche sich wenden. Ferner habe er gelehrt, wenn ein Bischof sündige, sei es auch zum Tode, solle man ihn nicht absetzen; die Ehe habe er den Clerikern auf die schon erwähnte Weise (s. oben S. 504) freigegeben und endlich christlichen Frauen gestattet, wenn sie unverheirathet und noch in kräftigem jugendlichen Alter seien, sich nach eigener Wahl mit einem Manne zu vermählen, sei es mit einem ärmeren Freigeborenen, oder mit einem Sklaven, somit eine vom römischen Gesetz nicht anerkannte Ehe zu schliessen. Vergl. DÖLLINGER, Hippolytus und Kallistus, S. 125 f., wo der Versuch gemacht ist, diese Beschuldigungen auf ihren wahren Thatbestand zurückzuführen und das Wahre an ihnen aus den Verhältnissen der Zeit zu rechtfertigen. Nach den Philos. berief sich Kallistus für seine neue Theorie auf Stellen wie Röm. 14, 4. Matth. 13, 30 f. und auf die Arche Noah's, in welcher auch Hunde, Wölfe, Raben, alles Reine und Unreine, zusammen gewesen sei, so müsse es auch in der Kirche sein. Indem er so alles, was er konnte, für sein Dogma deutete und benützte, habe er dadurch hauptsächlich seinen Anhang verstärkt. In demselben Zusammenhang ist in den Philos. S. 294 f. von einem Alcibiades aus Apamea in Syrien die Rede, welcher zur Zeit des Kallistus mit einem den Namen Elxai's führenden Offenbarungsbuch nach Rom kam, auf dessen Auctorität er eine neue Sündenvergebung verkündigte, welche durch Wiederholung der christlichen Taufe auf den Namen des grossen und höchsten Gottes und seines

Es war diess nicht bloss etwas Vorübergehendes, sondern wurde seitdem zur bleibenden Praxis der Kirche, welche bald darauf durch die Verhandlungen über die Wiederaufnahme der Lapsi, wozu die Christenverfolgungen der nachfolgenden Zeit so vielfache Veranlassung gaben, nur um so mehr befestigt wurden. Ueber die Ansicht und Praxis der römischen Kirche in Betreff der Lapsi gibt den besten Aufschluss das von den römischen Presbytern und Diaconen während der Erledigung des römischen Bischofsstuhls nach dem Märtyrertode des Fabianus an Cyprian, den Bischof von Karthago, erlassene Schreiben, nach welchem die Zulässigkeit der Wiederaufnahme nicht mehr in Frage stand, sondern nur verhütet werden sollte, dass die die Wunde heilende Kirchengemeinschaft nicht zu·

Sohnes, des grossen Königs, unter Anrufung der sieben in dem Buche genannten Zeugen (des Himmels, des Wassers, der heiligen Geister, der Engel des Gebets, des Oeles, des Salzes, der Erde) ertheilt werden sollte. Die Formel lautete: τούτους τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοιχεύσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθετήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω. Wiederholt habe er gesagt: ὦ μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες καὶ ψευδοπροφῆται, ἐὰν θέλητε ἐπιστρέψαι ἵνα ἀφεθήσωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι, καὶ ὑμῖν εἰρήνη καὶ μέρος μετὰ τῶν δικαίων ἀφ' οὗ ἂν ἀκούσητε τῆς βίβλου ταύτης καὶ βαπτισθῆτε ἐκ δευτέρου σὺν τοῖς ἐνδύμασι. Der essenisch ebionitische Charakter der Elcesaiten lässt sich nach allen Data in den Philos. und bei Epiphanius Haer. 19. 30. 53 nicht verkennen. Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders auch das, was Eusebius K.G. 6, 38 aus einer Homilie des Origenes über Ps. 82 als Lehre eines Elcesaiten anführt, dass er τὸν ἀπόστολον τέλειον ἀθετεῖ, die Verwerfung des Apostels Paulus. Der Verfasser der Philosophumena hat, wie er sagt a. a. O. S. 293 sich auch der neuen Lehre des Alcibiades sehr lebhaft widersetzt, und es ist so auch dieser Alcibiades ein neues Glied des Gegensatzes, das sowohl in der Sittenlehre als im Dogma von der Trinität durch eine lange Periode sich hindurchzieht. Es ist bemerkenswerth, wie bei den Montanisten, bei Tertullian, dem Verfasser der Philosophumena, Hippolytus, oder, wer es ist, den Novatianern, beides auf gleiche Weise zum wahren orthodoxen Begriff des Christenthums gehört, die Strenge in der kirchlichen Disciplin, oder der Begriff einer alles Unheilige so viel möglich ausschliessenden Kirchengemeinschaft und der concrete Begriff des persönlichen Logos, während auf der andern Seite die Gegner Kallistus und der Elcesaite, oder Ebionite, Alcibiades in der einen Beziehung ebenso lax sind als in der andern; auch die Ebioniten verwarfen ja die Lehre vom λόγος θεός. Vergl. Ritschl über die Secte der Elcesaiten in der Zeitschrift für historische Theologie. 1853. S. 573 f. Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. A. S. 234. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1858. S. 417.

eilig und unverzüglich mit Abschneidung der Busse ertheilt werde. Diess galt damals schon als *antiqua severitas, antiqua fides, antiqua disciplina*, und der Verfasser des Schreibens [1]) war jener Novatian, welcher zwar nachher wirklich zu der alten Strenge der Kirchenbusse zurückkehrte, aber sie nur als Schismatiker behaupten konnte.

Den Todsünden stehen unter demselben Gesichtspunkt die guten Werke gegenüber. Wie jene schlechthin Sünden sind, so sind diese an sich gut. Das pflichtmässige Handeln wird in den guten Werken sosehr auf eine bestimmte Classe von Handlungen, wie namentlich das Gebet, Fasten, Almosengeben, beschränkt, dass alles, was nicht in die eine oder die andere dieser Kategorien gehört, keinen bestimmten sittlichen Werth zu haben scheint. Hier zeigt es sich nun vollends klar und bestimmt, wie überhaupt der sittliche Maasstab, nach welchem hier das sittliche Handeln bestimmt wird, nicht sowohl das Qualitative der Gesinnung, als vielmehr das Quantitative der äussern Leistung ist. Wenn auch von jedem Christen ein grösseres oder geringeres Quantum guter Werke verlangt wird, so kann doch das Höchste nicht jedem zur Pflicht gemacht werden, man kann auch mehr thun als man eigentlich schuldig ist, und da jede gute Handlung eine sittlich verdienstliche ist, so gibt es nicht bloss verdienstliche, sondern auch überverdienstliche Handlungen. Es ist sehr bezeichnend für die in der katholischen Kirche sich bildende Sittenlehre, dass diese so wichtige und so tief eingreifende Unterscheidung schon von dem ersten das christlich sittliche Gebiet beschreibenden Schriftsteller aus der römischen Kirche gemacht wird. In dem Hirten des Hermas tritt in dem fünften Gleichniss des dritten Buchs der in der Gestalt eines Engels erscheinende Hirte zu dem in der Fastenzeit auf einem Berge sitzenden Hermas und belehrt ihn über die wahre Art des Fastens, indem er an dem Beispiel eines in einem Weinberge arbeitenden Knechts, der mehr thut, als ihm der Herr befohlen hat, zeigt, dass die Befolgung der Gebote Gottes das wahre Fasten sei [2]). Zur Erläuterung des Gleich-

1) Es steht unter Cyprian's Briefen als Ep. 31. Vergl. Ep. 52.

2) L. 3. Simil. 5, 1: Jejuna certe verum jejunium tale. Nihil in vita tua nequiter facias, sed mente pura servi Deo, custodiens mandata ejus et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. Crede autem Domino, si haec feceris, timoremque ejus habueris, atque abstinueris

nisses wird gesagt: »Halte die Gebote des Herrn, und du wirst bewährt sein und in die Zahl derer aufgenommen werden, welche seine Gebote halten. Wenn du aber ausser demjenigen, was der Herr befohlen hat, etwas Gutes noch hinzuthust, so wirst du eine grössere Würde dir erwerben und geehrter bei dem Herrn sein, als du sonst gewesen wärest.« Wie charakteristisch diess für den sittlichen Geist der Zeit ist, erhellt daraus, dass nicht bloss ein Schriftsteller, wie Hermas, von einem solchen *adjicere aliquid boni* spricht, sondern selbst Origenes das christlich sittliche Handeln unter den Gesichtspunkt dieser doppelten Aufgabe stellt. Solange man, sagt Origenes [1]), bloss das thue, was man soll, d. h. das, was geboten ist, ist man ein unnützer Knecht (Luc. 17, 10). Wenn man aber zu dem Gebotenen etwas hinzuthue, dann sei man nicht bloss ein unnützer Knecht, sondern es heisse: du guter und getreuer Knecht (Matth. 25, 15). Was aber das sei, was zu dem Gebotenen hinzukommt, und über das, was man schuldig ist, geschieht, sage der Apostel Paulus 1 Cor. 7, 25. Diess gehe über das Gebotene hinaus. Wer also nach Erfüllung des Gebotenen auch noch diess dazu thut, dass er die Jungfrauschaft bewahrt, ist dann kein unnützer Knecht, sondern er heisst ein guter und getreuer Knecht. Derselbe Fall sei es, wenn ungeachtet des Gebots, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben, der Apostel Paulus sage, er habe keinen Gebrauch davon gemacht (1 Cor. 9, 15). So sehr die Meinung von einem solchen Ueberverdienst des sittlichen Handels dem Geist des Evangeliums widerstreitet, so wirkte doch Mehreres zusammen, was sie sehr natürlich zur Folge hatte. Vor allem hatte sie ihren Grund in der schon erwähnten Anschauungsweise, welche in Betreff der Frage, von welcher hier die Rede ist, in dem *adjicere aliquid boni, addere aliquid praeceptis,* den quantitativen Gesichtspunkt, von welchem aus sie das sittliche Handeln betrachtet, sehr bezeichnend ausspricht. Werden Forderungen aufgestellt, die in ihrer strengen Consequenz practisch so wenig durchführbar sind, dass sie nicht für alle dieselbe verpflichtende Kraft haben können,

ab omni negotio malo, Deo te victurum. Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque Domino. Das Fasten wird somit selbst wieder in ideellem Sinne genommen.

1) Comment. in ep. ad Rom. 3, 3.

wie diess in Ansehung der Ehe in der Natur der Sache selbst lag, so ergibt sich hieraus von selbst der aristokratische Unterschied nicht bloss eines doppelten Standes, sondern auch einer doppelten Tugend und ebendamit auch eines doppelten Verdienstes, eines zureichenden für die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, und eines höheren für die, welche den Trieb und Beruf in sich haben, nicht bloss bei dem gewöhnlichen Mittelmaass stehen zu bleiben. Ueberhaupt aber musste auch schon die ganze Richtung, welche das sittliche Handeln auf äussere kirchliche Gesetzlichkeit nahm, das Bestreben, die sittlichen Handlungen durch specielle Gebote zu normiren, nach gewissen Kategorien zu classificiren und gegen einander abzugrenzen, die Meinung begründen, dass man zwar immer noch mehr thun könne, als äusserlich geboten ist, dass aber auch schon die Befolgung des innerhalb eines bestimmten Kreises Gebotenen verdienstlich genug sei, um den Anforderungen der christlichen Tugend und Vollkommenheit zu genügen.

Wie das Wesen der christlichen Sittlichkeit vorzugsweise in das äussere werkthätige Handeln gesetzt wird, so erhält es sein charakteristisches Gepräge besonders auch dadurch, dass die darauf sich beziehenden Handlungen nicht bloss von der Kirche vorgeschrieben sind, sondern auch in der Idee der Kirche ihre gemeinsame Einheit haben. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, wie schon in dem Hirten des Hermas das ganze sittliche Verhalten des Christen durch die Idee der Kirche bestimmt wird. Die Kirche wird unter dem Bilde eines Thurms dargestellt, um welchen sieben Frauen stehen, die ihn nach dem Gebote des Herrn stützen. Die erste ist der Glaube, durch welchen die Erwählten Gottes selig werden. Die Tochter des Glaubens ist die Enthaltsamkeit, wer ihr folgt, wird glücklich in seinem Leben, weil er aller bösen Werke sich enthält. Auch die übrigen fünf sind als Töchter eng unter sich verbunden, sie heissen Einfalt (*simplicitas*), Unschuld (*innocentia*), Bescheidenheit (*modestia*), Zucht (*disciplina*), Liebe (*charitas*). Aus dem Glauben entspringt die Enthaltsamkeit, aus der Enthaltsamkeit die Einfalt, aus der Einfalt die Unschuld, aus der Unschuld Bescheidenheit, aus der Bescheidenheit Zucht und Liebe. Wer diesen dient und ihre Werke zu üben im Stande ist, wird im Thurme mit den Heiligen Gottes wohnen. Dasselbe wird in dem neunten Gleichniss weiter ausgeführt. Hier sind es zwölf Jungfrauen, die die Kirche in

sich darstellen. Der Glaube, die Enthaltsamkeit, die Macht, die Geduld, sind die vier obersten; auf sie folgen die Einfalt, die Unschuld, die Keuschheit, die Fröhlichkeit, die Wahrheit, die Einsicht, die Eintracht und die Liebe. Ihnen gegenüber stehen zwölf Frauen in schwarzen Kleidern, die Treulosigkeit, die Unmässigkeit, der Unglaube, die Wollust, die Traurigkeit, die Bosheit, die Begierde, der Zorn, die Lüge, die Thorheit, der Uebermuth und der Hass. Alle Steine, die nicht von jenen Jungfrauen durch die Pforte des Felsen, der der Sohn Gottes ist, in den Thurm zum Bau desselben gebracht werden, werden verworfen, die Frauen in schwarzen Kleidern tragen die für unbrauchbar erklärten Steine dahin zurück, woher sie genommen worden sind. So wesentlich besteht das die Idee der Kirche in sich realisirende Christenthum in der Uebung der Tugenden, deren Inbegriff die Befolgung der göttlichen Gebote ausmacht. Der an der Spitze der sämmtlichen Tugenden stehende Glaube ist selbst nur die Wurzel der Tugend, und sosehr tritt der evangelische Begriff des Glaubens gegen die überwiegende Richtung auf das Practische und Moralische zurück, dass der Glaube im Sinne des Hermas nur in dem allen andern *mandata* voranstehenden Gebot besteht, an den Einen Gott zu glauben, der alles aus Nichts geschaffen hat. Es ist somit hierin schon die Grundidee des Katholicismus ausgesprochen, dass das Wesen des Christenthums nicht sowohl in dem Glauben als in den Werken besteht, oder in der Uebung der Tugenden, welche als die allgemeinen Normen des sittlichen Verhaltens ihren specifisch christlichen Charakter nur dadurch erhalten, dass die Kirche (die für diesen Zweck in dem Hirten des Hermas selbst erscheint) es ist, die die Anweisung dazu gibt und die sie betreffenden Vorschriften in der Form göttlicher Gebote ertheilt [1].

In allen diesen Erscheinungen charakterisirt sich die christliche Sittlichkeit der Periode, von welcher hier die Rede ist, dadurch, dass sie in ihrer vorherrschenden Richtung das Gepräge des spätern Katholicismus in sich trägt. Auf der andern Seite fehlt es aber auch nicht an Zügen, in welchen sich der reinere sittliche Geist des evangelischen Christenthums zu erkennen gibt. Unter den Kirchenlehrern, deren Ansichten und Grundsätze hierin am meisten in Betracht kommen, zeichnet sich keiner mehr aus, als der alexandrinische Cle-

1) Vergl. L. 1. Vis. 3, 8. L. 3. Simil. 9, 15.

mens. Zwar hat in ihm besonders die extreme, von allem Materiellen sich losreissende Richtung der Zeit einen ihrer Hauptrepräsentanten, indem er in dem Gnostiker in seinem Sinne das Ideal einer Vollkommenheit aufstellte, deren höchstes Ziel die Vergöttlichung des Menschen durch völlige Affectlosigkeit ist [1]), nur um so mehr aber erweist sich in ihm die innere Macht der evangelischen Wahrheit dadurch, dass er gerade in Ansehung derjenigen Verhältnisse des practischen Lebens, in welchen der ascetische Geist der Zeit in seiner grössten Einseitigkeit erscheint, den gesunden, das Extreme so viel möglich von sich fern haltenden Sinn des practischen Christenthums zu bewahren wusste. Ueber die Ehe hat kein anderer Kirchenlehrer eine so vernünftige Ansicht ausgesprochen, wie Clemens. Er erklärt die Eunuchie für ein besonderes Geschenk Gottes, schreibt der Monogamie eine besondere Ehrwürdigkeit zu, verwirft aber auch die zweite Ehe nicht. Denen, welche die Ehe Hurerei nannten und sich auf das Beispiel Christi beriefen, hielt er entgegen, der Herr habe desswegen nicht geheirathet, weil seine Braut die Kirche war, als ein Mensch nicht gewöhnlicher Art habe er keine Gehülfin nach dem Fleische nöthig gehabt, und ebenso wenig habe er Kinder erzeugen müssen, da er als der Sohn Gottes ewig bleibe. Er selbst

---

1) Man vergl. z. B. die Stelle Strom. 4, 22: αὕτη ἡ κατὰ δύναμιν ἐξομοίωσις πρὸς θεὸν τὸ φυλάττειν τὸν νοῦν ἐν τῇ κατὰ τὰ αὐτὰ σχέσει· αὕτη δὲ νοῦ σχέσις ὡς νοῦ· ἡ δὲ ποικίλη διάθεσις γίνεται τῇ πρὸς τὰ ὑλικὰ προσπαθείᾳ. Vgl. die christl. Gnosis S. 506 f. Nicht minder charakteristisch ist aber für Clemens, wie er über alles dasjenige, was auf dem negativen Wege des aus dem Materiellen sich in sich selbst zurückziehenden und sich in sich vertiefenden Geistes zu erreichen ist, das Practische des sittlichen Handelns setzt und die Bethätigung jenes Standpunkts durch die Energie der Praxis als das wahrhaft Gnostische, als das Positive, das zu jenem Negativen noch hinzukommen muss, betrachtet. Man vergl. hierüber z. B. Strom. 6, 7: die gnostische Seele wird geheiligt κατὰ τὴν ἀποχὴν τῶν γεωδῶν πυρώσεων, ἁγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξιδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἁγίου νεώ· ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρώτης πρῶτος οὗτός ἐστιν ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἣν τινες τελείωσιν ἡγοῦνται. καὶ ἔστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πιστοῦ, Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ἡ τελείωσις αὕτη, τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιΐας προβαίνει. καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίστασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιΐαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιΐας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένει. In demselben Sinne fordert er Stromata 4, 6, dass man sei οὐκ ἀποχῇ κακῶν μόνον δικαιωθεὶς, πρὸς δὲ καὶ τῇ κυριακῇ τελειωθεὶς εὐποιΐᾳ. Der Geist geht in sich zurück, aber nur damit er um so energischer im sittlichen Handeln nach aussen wirke.

aber habe gesagt, dass der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengefügt hat. Ebenso wenig haben die Apostel die Ehe verworfen, Petrus und Philippus haben Kinder erzeugt, Philippus seine Töchter an Männer verheirathet, auch Paulus scheue sich nicht, in einem seiner Briefe von einer σύζυγος zu reden. Die Eunuchie sei keine Tugend, wenn sie nicht aus Liebe zu Gott geschehe [1]. Clemens gibt nicht nur dem ehelosen Leben keinen unbedingten Vorzug vor dem ehelichen, sondern erkennt vielmehr die sittliche Bedeutung der Ehe ebendarin, dass sie einen eigenthümlichen Kreis des geselligen Lebens bildet, in welchem die sittliche Thätigkeit sich äussern kann. Der Vollkommene, welcher die Apostel zu seinem Vorbild hat, zeige sich dadurch wahrhaft als Mann, dass er nicht ein einsames Leben wählt, er erhalte den Sieg über die Männer, wenn er in der Ehe lebt, Kinder erzeugt und für das Hauswesen sorgt, und durch diese Sorge sich von der Liebe zu Gott nicht abziehen lässt, sondern alle Versuchungen bekämpft, die ihm durch Kinder und Frau, durch das Hausgesinde und seine Besitzungen entstehen. Wer kein Hauswesen habe, bleibe von vielen Versuchungen frei, da er aber nur für sich sorge, stehe er demjenigen nach, der zwar nicht dieselbe Sorge auf sein eigenes Heil verwenden könne, aber dafür um so mehr voraus hat in der Haushaltung des Lebens, indem er in der That im Kleinen ein Bild der wahren allgemeinen Vorsehung in sich darstellt [2]. Wie Clemens in Hinsicht der Ehe auf die Gesinnung zurückgeht, mit welcher man entweder das eheliche oder ehelose Leben wählt, so macht er auch in der eigenen Abhandlung über die Frage: »welcher Art der Reiche ist, der selig wird,« alles davon abhängig, wie man sich innerlich zu den äussern Gütern verhält, die man besitzt, und welchen Gebrauch man von ihnen macht. Der wahre Reiche ist nur derjenige, der an Tugenden reich ist, und in jeder Lage des Lebens rein und treu leben kann, der falsche Reiche ist der fleischlich Reiche, der sein Leben an einen äussern Besitz hängt, der kommt und vergeht, von dem Einen zum Andern übergeht und zuletzt keinem mehr gehört [3]. So fasst Clemens überhaupt die verschiedenen Lebensverhältnisse und die für jene Zeit

1) Strom. 3, 1. 6.
2) Strom. 7, 12.
3) Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος c. 19.

besonders wichtigen Fragen aus einem ächt sittlichen, auf das Interesse des practischen Christenthums gerichteten Gesichtspunkt auf. In diesem Sinne erklärte er sich namentlich auch über das Märtyrerthum. So sehr er den Werth desselben schätzt, so missbilligt er doch den schwärmerischen, über alle Vorsicht in Gefahren sich hinwegsetzenden Drang zum Märtyrerthum, und kann daher auch die Flucht in Verfolgungen nicht so unbedingt verwerfen, wie Tertullian [1]). Das Wesentliche des Märtyrerthums ist ihm, dass man sich mit rühmlichem Erfolg von Sünden reinigt und alles willig erduldet, was das Bekenntniss des Christenthums erfordert [2]). Je freier Clemens nicht blos von montanistischer Schwärmerei und Einseitigkeit, sondern auch von dem Glauben an die Nähe der Parusie und der Weltkatastrophe war, um so weniger kam er auch dadurch in Gefahr, sich den richtigen Gesichtspunkt für die sittlichen Lebensverhältnisse verrücken zu lassen [3]).

In den herrschenden Ansichten und Grundsätzen spricht sich der sittliche Geist einer Zeit aus; welcher Art aber auch die zum allgemeinen Zeitbewusstsein gehörenden Ansichten und Grundsätze sein mögen, um den richtigen Maassstab zur Beurtheilung des sittlichen Charakters einer Periode zu haben, kommt es noch besonders darauf an, wie sie im practischen Leben selbst befolgt werden, ob das überwiegende Interesse dahin geht, sie in ihrer ursprünglichen Strenge festzuhalten, oder von ihnen mehr und mehr nachzulassen. Es ist schon gezeigt worden, welchen entscheidenden Wendepunkt in dieser Beziehung die montanistische Periode bildet, da der Mon-

---

1) De fuga in persecutione.

2) Ausführlich handelt Clemens vom Märtyrerthum im vierten Buch der Stromata, man vgl. c. 9. 10.

3) Welchen Contrast bildet in dieser Beziehung mit seiner Ansicht über Ehe und Kindererzeugung die Tertullians, wenn der letztere ad uxor. 1,5 sagt: Adjiciunt sibi homines causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima voluptate. Nobis otiosum est. Nam quid gestiamus liberos gerere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum, cupidi et ipsi, iniquissimo isto seculo eximi? Alles, was sich auf das eheliche Leben bezieht, ist nur eine sarcina nuptiarum. Wozu soll man also heirathen, wozu Kinder haben, wozu überhaupt auf die Lebensverhältnisse sich einlassen, welche die eigentliche Sphäre des sittlichen Handelns sind? Die fuga seculi wird so zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns.

tanismus nur als Reaction gegen die sich immer milder gestaltende Praxis des christlichen Lebens genommen werden kann. Die auf die practischen Zeitfragen sich beziehenden Schriften Tertullians sind in dieser Hinsicht besonders eine reiche Quelle für die christliche Sittengeschichte. Wir sehen aus ihnen, mit welchen Gründen man die Milderungen der alten Strenge zu entschuldigen und zu rechtfertigen suchte, und in welchen Erscheinungen die neue freiere Richtung am sichtbarsten hervortrat. Wie sehr muss z. B. der Märtyrerenthusiasmus, in welchem die die Christen beseelende sittliche Kraft ihren höchsten Aufschwung nahm, schon zur Zeit Tertullians sich abgekühlt haben, wenn Flucht in Verfolgungen so leicht genommen wurde, wie aus Tertullians Eifer dagegen zu schliessen ist, wenn man so wenig Bedenken trug, von den Bestechungsmitteln Gebrauch zu machen, durch die man bei den heidnischen Behörden eine Verfolgung abwenden konnte, wenn sogar ganze Gemeinden, mit ihren Klerikern an der Spitze, zu einem solchen Ausweg ihre Zuflucht nahmen![1] Wie sehr dieser Mangel an Muth und Standhaftigkeit in der Folge noch zunahm, und sogar die häufigsten Rückfälle ins Heidenthum zur Folge hatte, beweisen die so verschiedenen Arten der Lapsi. Ueberhaupt wurden, je mehr die Verfolgungen nachliessen und die Christen äusserlich in Ruhe und Frieden lebten, die Tugenden immer seltener, die man sich als den hohen Vorzug der ältesten Periode zu denken pflegt, und an ihre Stelle traten die gerade entgegengesetzten Eigenschaften, wie diess Eusebius selbst hervorhebt[2], indem er mit dieser Bemerkung den Uebergang auf die diocletianische Christenverfolgung macht, in welcher er ebendesswegen die verdiente Strafe für die Schlaffheit und Gleichgültigkeit, den Neid, die Schmäh- und Streitsucht, die Heuchelei und Verstellung sah, die unter den Christen eingerissen waren. Auch die Bischöfe liessen es schon jetzt, wie mehrere bekannte Beispiele zeigen, nicht an der vornehmen Anmaassung und der hierarchischen Herrschsucht

---

1) De fuga in persec. c. 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. Nescio dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et laneos et fures balnearum et aleones et lenones Christiani quoque vectigales continentur. Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi?

2) K.G. 8, 1.

fehlen, welche seitdem die charakteristischen Merkmale ihres Standes blieben.

So scharf und energisch der sittlich religiöse Geist des Christenthums den Begriffen und Anschauungen der heidnischen Welt sich entgegensetzte, so verlor sich doch dieser Gegensatz mehr und mehr, je laxer und freier allmählig die herrschenden Ansichten und Grundsätze wurden, und je mehr man vor allem das practisch Mögliche und den Verhältnissen Angemessene ins Auge fasste. Unter eben diesen Gesichtspunkt gehört auch der Gang, welchen der christliche Cultus schon in seiner ersten Entwicklung nahm.

Auf dem äussersten Punkt des Gegensatzes gegen die Cultusformen des Heidenthums und Judenthums steht der Apostel Paulus, wenn er den vom Heidenthum zum Christenthum bekehrten, nun aber zum Rückfall zu den dem Heidenthum und Judenthum gemeinsamen στοιχεῖα τοῦ κόσμου geneigten Galatern die Frage entgegenhält (4, 8 f.): wie sie es mit ihrem christlichen Gottesbewusstsein vereinigen können, sich zu den armseligen Elementen, welchen sie vormals dienstbar gewesen seien, zurückzuwenden und sich nach Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren zu richten? So unwürdig des Christen scheint ihm also alles zu sein, was den freien, seiner Gemeinschaft mit Gott bewussten Geist zu den Elementen und Erscheinungen des äussern materiellen Naturlebens herabziehen und an sie so binden will, wie wenn er nur durch ihre Vermittlung zu Gott gelangen könnte. Eben dieses freie, vom Aeussern unabhängige, seines rein geistigen Inhalts sich bewusste, aber dem äussern Anschein nach nackte, von allen Cultusformen entblösste Christenthum ist gemeint, wenn noch zur Zeit des Celsus den Heiden an den Christen nichts mehr auffiel, als dass sie von allem, ohne das eine Religion nicht sein zu können schien, nichts haben, keine Tempel, keine Altäre, keine Bilder [1]). Entspricht ein Cultus der Religion, deren Idee er darstellen und zur Anschauung bringen soll, um so mehr, je würdiger und ansprechender auch seine Form ist, wie musste dem Christenthum die Grundvoraussetzung eines ästhetischen Cultus fehlen, wenn Christus selbst, wie man sich ihn vorstellen zu müssen glaubte, seiner äussern Gestalt nach unansehnlich, ja sogar

1) Vergl. oben S. 401 und Minucius Felix Octav. c. 10, wo der Heide fragt: cur nullas aras habent, nulla templa, nulla nota simulacra?

hässlich gewesen sein soll? [1]) Wie tief der ursprünglich paulinische, aber in der Folge zu einer einseitig ascetischen, spiritualistischen, puritanischen Richtung gewordene Charakter des christlichen Cultus in die Geschichte der ersten Jahrhunderte hineingreift, bezeugt eine spanische Synode, die zu einer Zeit, in welcher der christliche Cultus schon in stattlichen Gebäuden seine Stätte erhalten hatte, Wandgemälde verbot, weil sie in solchen Darstellungen religiöser Gegenstände eine Entwürdigung des Heiligen sah [2]). So wenig aber das Christenthum in seinem Gegensatz zum Heidenthum und Judenthum eines analogen Cultus fähig zu sein schien, es schloss gleichwohl nur um so tiefer in der Grundanschauung und Grundstimmung seines religiösen Bewusstseins die Elemente eines eigenthümlichen Cultus in sich. Der christliche Cultus ging ganz aus dem Pietätsverhältniss hervor, das die ersten Jünger mit dem Herrn verband und zwar in der Weise, wie es durch sein letztes Zusammensein mit ihnen seinen inhaltsreichsten und empfindungsvollsten Ausdruck erhalten hatte. Wie man damals noch mit ihm zusammen gewesen war, so wollte man immer wieder mit ihm zusammen sein. So oft man zusammenkam, vergegenwärtigte man sich den noch im Kreise der Seinigen weilenden Herrn, und man konnte mit ihm nicht zusammen sein, ohne dasselbe zu thun, was er bei seinem letzten Zusammensein mit seinen Jüngern noch gethan hatte [3]). Man ass das Brod als seinen Leib und trank den Wein als sein Blut, so weit ist aber noch der Apostel Paulus, der zuerst die Worte des Herrn berichtet, wie er sie selbst aus der christlichen Ueberlieferung erhalten hatte, von allem demjenigen entfernt, wodurch in der Folge der in sie hineingelegte dogmatische Sacramentsbegriff aus ihnen eine Ursache und Quelle der grössten Streitigkeiten und Spaltungen gemacht hat, dass er die Wiederholung dessen, was Jesus gethan hatte, nur als einen Act der Erinnerung an ihn betrachtet, der so lange seinen Tod ver-

1) So prädiciren ihn ausdrücklich Justin, Tertullian, Origenes, Clemens von Alexandrien; der letztere sagt Paed. 3, 1: τὸν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι διὰ 'Ησαΐου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ (Es. 53, 2). Auch hier, wie sonst (vgl. oben S. 38) ergänzte man die Lücken der evangelischen Geschichte aus den Propheten.

2) Die Synode zu Elvira im Jahr 305 im Kanon 36: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur.

3) Vgl. oben S. 161.

kündigen sollte, bis er selbst komme. Er sollte also zum Ersatz für die durch seinen Tod entrückte leibliche Gegenwart in Brod und Wein, als dem Leib und Blut des Herrn, wofür er sie selbst erklärt hat, ihn selbst vergegenwärtigen, wie er im Angesicht seines Todes im Begriff war, sein Blut zur Stiftung eines neuen Bundes zu vergiessen und seinen Leib für seine Jünger hinzugeben. Bei dem gebrochenen und in Stücke getheilten Brod stellte sich dem Apostel die Gemeinde als der Leib des Herrn dar, sofern auf dieselbe Weise, wie es ein und dasselbe Brod ist, an welchem alle theilnehmen, die vielen die Gemeinde bildenden Glieder alle zusammen zur Einheit einer und derselben Gemeinde mit einander verbunden sind [1]). Wie Jesus jenen Act bei dem mit den Jüngern gehaltenen Mahl mit einem Dank sagenden Gebet begann, so wurde die christliche Abendmahlsfeier mit dem gewöhnlichsten Namen Eucharistie genannt. Die dabei gesprochenen Dankgebete bezogen sich zwar zunächst auf die zu dem gemeinsamen Mahl gebrachten nährenden Gaben der Natur, aber in Verbindung mit den Stiftungsworten Jesu ertheilten sie den aus diesen Gaben genommenen Abendmahlselementen eine so eigenthümliche Weihe, dass, wie Justin in seiner Beschreibung dieser Feier sagt [2]), die dem Vorsteher beigegebenen Diaconen das durch die Worte der Eucharistie gesegnete Brod und den mit Wasser gemischten Wein nicht nur allen Anwesenden austheilten, sondern auch den Abwesenden brachten [3]). Dieselbe Feier wurde mit dem Namen Agape bezeichnet; das Mahl der Erinnerung an den Tod des Herrn sollte auch ein Mahl der die Jünger unter einander verbindenden Liebe sein. Wie aber so Manches, was ursprünglich der Natur der Sache nach zusammengehörte, und sich von selbst in die

---

1) 1 Cor. 10, 16. 17. Vergl. 12, 27.

2) Apol. 1, 66 f.

3) Diess weist schon darauf hin, dass man mit dem zum Leib des Herrn geweihten Brod der Eucharistie den Begriff eines materiellen Heilsmittels verband, das man bei sich bewahrte, um von Zeit zu Zeit davon zu essen. Es ist das acceptum corpus Domini et reservatum, bei Tertullian de orat. c. 19. Dasselbe ist gemeint, wenn Tertullian Ad uxorem 2, 5 die christliche Frau eines Heiden fragt: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit, qui dicitur (wenn du ihm sagst, es sei Brod, glaubt er nicht, dass es das sei, was du ihm sagst, er wird es nicht für das halten, was es nach der Versicherung der Christen in dem Briefe des Plinius sein sollte, für einen cibus promiscuus et innoxius).

gewöhnliche Ordnung des Lebens einfügte, in der Folge, bei der Vergrösserung der Gemeinden nicht in derselben Weise beibehalten werden konnte, so ging der Name Agape vorzugsweise auf die Mahle über, die im Unterschied von der Eucharistie, durch gegenseitige Mittheilung der Beiträge zu dem gemeinsamen Mahl und die dadurch bewirkte Ausgleichung des Unterschieds zwischen Armen und Reichen, eine fortdauernde Bethätigung der Bruderliebe und des Gemeingeistes der ältesten Jünger-Gemeinde sein sollten. Indem so das ursprünglich Verbundene sich trennte und jedes nach seiner Weise sich modificirte, wurden die Agapen freiere, aber auch sehr leicht in Missbräuche ausartende Vereine des christlich socialen Lebens, während dagegen die Eucharistie durch ihre liturgischen Formen ihren bestimmten kirchlichen Charakter erhielt [1]. Am reinsten und unmittelbarsten pflanzte sich das ursprüngliche Pietätsgefühl, aus welchem der christliche Cultus hervorging und sich nach verschiedenen Seiten hin entwickelte, in der Passahfeier der kleinasiatischen Kirche fort, die nur aus dem Grunde so fest und beharrlich und mit einem so innigen Interesse, wie sich besonders in dem Schreiben des Bischofs Polykrates von Ephesus ausspricht [2], an

1) Dass die Mahle, zu welchen die Christen zusammenkamen, um die Eucharistie zu feiern, zugleich Agapen-Mahle waren, ist aus 1 Cor. 11, 20 f. zu sehen. Die Unordnungen, welche der Apostel schon damals zu rügen hatte, machen es, wie er sagt, unmöglich, bei diesen Mahlen, wie doch geschehen soll, ein Mahl des Herrn zu halten, κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν d. h. die Eucharistie zu feiern. Unordnungen derselben Art fanden bei den Agapen statt, die im Brief Judä V. 12 mit diesem Ausdruck erwähnt werden. In den Briefen des Ignatius Ep. ad Smyrn. c. 8: οὐκ ἐξὸν χωρὶς ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν, schliesst die Agape auch die Eucharistie in sich. Bei Tertullian ist zwar auch noch von einem convivium dominicum die Rede Ad uxor. 2, 4, in dem Apol. aber c. 39 spricht er von der coena, welche Agape genannt werde, nur als einer Mahlzeit, welcher nicht der Luxus zum Vorwurf gemacht werden dürfe, und am Schlusse der Schrift de jejun., in welcher er als Montanist zu den Psychikern spricht, hat er selbst die grösste Bestätigung jenes Vorwurfs gegeben: apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet. Sed majoris est agape (ironische Anspielung auf 1 Cor. 13, 13), quia per hanc adolescentuli tui cum sororibus dormiunt. Appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est. Haben sich die Agapen-Mahle in kurzer Zeit so sehr verändert, oder haben wir hier ein Kriterium zur Beurtheilung seiner apologetischen Glaubwürdigkeit?

2) Vergl. oben S. 157.

ihrem vierzehnten Nisan hing, weil sie an ihm das letzte von Jesus mit den Jüngern gehaltene Mahl zu begehen pflegte. Daher beschränkte sie ihre Feier auf diesen Einen Tag, ohne, wie es scheint, nach diesem jährlich wechselnden Tag die Feier der Tage des Todes und der Auferstehung zu bestimmen. Die römische Kirche dagegen, welcher es vor allem um festbestimmte liturgische Formen zu thun war, normirte von dem unverrückt stehenden Tage der Auferstehung aus die ganze Passahfeier. Indem so der Sonntag auch für die Jahresfeier der Auferstehung der stehende Tag blieb, wurden die Tage der Urwoche des Passah überhaupt das Regulativ, sowohl für den Jahrescyclus als den Wochencyclus. Wie man an jedem Sonntag das Andenken an die Auferstehung erneuerte, so sollte in jeder Woche, am Mittwoch und Freitag, der glaubige Christ sich an das erinnern, was in der Urwoche an diesen Tagen geschehen war. Am Mittwoch hatte das Leiden des Herrn mit dem vom Synedrium gefassten Beschluss seiner Gefangennehmung den Anfang genommen [1], am Freitag war er gestorben. Es sind diess die *dies stationum*, an welchen der fastende Christ als ein *miles Christi* auf der Wache stand und zur bestimmten Stunde von seinem Wachposten abzog [2]. Der im Jahrescyclus wiederkehrende Tag konnte nur um so feierlicher begangen werden. Das Fasten wurde weiter ausgedehnt und es erhielt die ganze Woche den Charakter einer heiligen Woche, wie schon das mit der römischen Passahfeier harmonirende johanneische Evangelium 12, 1 sie als solche bezeichnet. Zur Erhöhung der Feier des Passahfestes sollten auch die Vigilien beitragen, zu welchen man sich in der Nacht vor dem Feste versammelte, um den Anbruch des festlichen Tages wachend zu begrüssen [3].

---

1) Vergl. das Fragment eines λόγος εἰς τὸ πάσχα von dem Bischof Petrus zu Alexandrien zu Ende des dritten Jahrhunderts, bei Routh, Rel. sacrae 3, S. 343.

2) Tert. de orat. c. 10: statio de militari exemplo nomen accepit, nam et militia Dei sumus. De cor. c. 14: stationibus quartam et sextam dicamus.

3) Schon Tertullian spricht von ihnen als einem Theile des Passahfestes, wenn er in der Schrift ad uxorem 2, 4 die christliche Gattin fragt, ob ihr heidnischer Gatte es ruhig geschehen lassen werde, dass sie sollemnibus Paschae abnoctire? Vergl. über diese vigiliae, παννυχίδες, Eus. K.G. 6, 34., Clemens Alex. Strom. 1, 21. Wahrscheinlich sind eben diese Vigilien gemeint, wenn von convocationes nocturnae, coetus antelucani der Christen die Rede ist;

Neben dem durch das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern von selbst gegebenen Impuls zur Entstehung und Gestaltung eines christlichen Cultus war der durch die Auferstehung Jesu geheiligte Sonntag der Ausgangspunkt und Hauptträger desselben. Er ist ohne Zweifel die ἡμέρα κυριακή, an welcher der Seher der Apokalypse in Ekstase gerieth 1, 10, und die μία σαββάτων, der erste Wochentag, an welchem der Apostel Paulus 1 Cor. 16, 2 die Beiträge zu der von ihm veranstalteten Beisteuer eingesammelt wissen wollte. Nach Justin [1]) kamen alle in den Städten und auf dem Lande Wohnenden zur Vorlesung der Denkwürdigkeiten der Apostel und der Schriften der Propheten, zum Gebet und zur Feier der Eucharistie am Tage der Sonne zusammen, weil an diesem Tage Gott zuerst, nach Zerstreuung der Finsterniss, die Welt erschuf und Jesus Christus, unser Erlöser, von den Todten auferstand und seinen Aposteln erschien. Mit gleicher religiöser Bedeutung, aber in umgekehrter Ordnung, standen die beiden religiösen Tage des jüdischen und christlichen Cultus neben einander, der Sabbath als der letzte Tag der Woche, der Sonntag als der erste, und im Bewusstsein dieses Gegensatzes beging man den Sonntag um so mehr als einen Tag, an welchem man nicht knieend, sondern stehend betete und niemals fastete [2]). Um den Contrast der beiden Tage noch stärker hervorzuheben, war es schon zur Zeit Tertullians gewöhnlich, dass die römische Kirche in ihrer antijüdischen Richtung das Fasten am Freitag auch am Samstag fortsetzte [3]). Darin näherte man sich wieder der Sabbathsidee, dass es längst hergebracht war, am Sonntag so viel möglich sich der gewöhnlichen Geschäfte zu enthalten [4]).

auch die Sitte des stato die ante lucem convenire in dem Briefe des Plinius kann sich darauf beziehen.

1) Apol. 1, 67.

2) Tert. de cor. 3.

3) Tertullian de jejunio c. 14: Vos (die psychici) etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha jejunandum. Nur am Ostersamstag sollte gefastet werden, sonst aber an keinem Sabbat; diese Rücksicht glaubte Tertullian als Montanist dem Sabbat schuldig zu sein, weil ja auch Christus selbst affectum creatoris expressit in sabbato non jejunandi honore. Adv. Marc. 4, 12. Die römische Sitte drang im Occident so durch, dass die Synode zu Elvira in ihrem 26sten Kanon festsetzte: errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones (die Fortsetzung des Fastens am Freitag) celebremus.

4) Tert. de orat. c. 23: Sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis

Am Ende des zweiten Jahrhunderts und zu Anfang des dritten, hatte sich das Christenthum schon mit einem Kreise mannigfaltiger, theils eigenthümlicher, theils aus dem Judenthum und Heidenthum entlehnter Religionsformen umgeben. Mit der Taufe und dem Abendmahl, welche Justin noch als einfache religiöse Acte beschreibt, waren symbolische Gebräuche und mystische Vorstellungen in Verbindung gesetzt [1]), welche diesen beiden Hauptbestandtheilen des christlichen Cultus auch eine den heidnischen Mysterien analoge Bedeutung gaben. Es ist schon jetzt zu sehen, wie in demselben Verhältniss, in welchem in der christlichen Kirche hauptsächlich durch Einwirkung alttestamentlicher Priesterideen eine neue Hierarchie sich entwickelte, auch die Gegenstände, die sie zu verwalten hatte, inhaltsreicher und geheimnissvoller werden mussten. Nicht ohne Grund gaben Gnostiker, welche das Christliche vom Jüdischen und Heidnischen so scharf wie möglich geschieden wissen wollten, dem Tertullian die Veranlassung, sie auch darüber zu tadeln, dass sie von einem Unterschied von Stufen und Classen, wie ihn die Ordnung und Würde des Cultus erfordere, nichts wissen [2]). Marcion

— omni anxietatis habitu et officio (so ist zu lesen, nicht officia, im Unterschied von dem folgenden negotia) cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus.

1) Ueber die Gebräuche bei der Taufe vergleiche Tert. de spectac. c. 4, Adv. Prax. c. 26., De bapt. c. 7., De cor. c. 3., Adv. Marc. 1, 14. Durch das Chrisma (das ἀντίτυπον, οὗ ἐχρίσθη Χριστὸς, wie es Cyrill von Jerus. Catech. mystag. 3, 1 nennt) wird nach Cyprian Ep. 70 der Getaufte ein unctus Dei und kann die Gnade Christi in sich haben, d. h. er wird dadurch nach der Bedeutung des Namens Christus ein Christ. Bei dem Abendmahl denkt schon Justin Apol. 1, 66 an die Analogie mit den Mithrasmysterien und Origenes spricht von christlichen Mysterien.

2) Tert. de praescr. haer. c. 41: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae (indem sie die kirchliche Ordnung mit Füssen treten, geben sie diess für Einfachheit aus), cujus penes nos curam lenocinium vocant. — Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. — Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. — Alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

namentlich war es, welcher die schon damals sich fixirende Trennung der Katechumenen von den Glaubigen für unpaulinisch erklärte [1]. Die christliche Kirche hatte jetzt auch ihren Altar [2], ihre Priester, ihre Opfer, und schon Cyprian spricht nicht blos von dem Opfer des Gebets, sondern dem wahren und vollständigen Opfer, das der die Stelle Christi vertretende Priester, der dasselbe nachahmend thut, was Christus gethan hat, in der Kirche Gott dem Vater darbringt [3].

Da Christus am jüdischen Passahfest gestorben war und überhaupt das Christenthum seinen Zusammenhang mit dem Judenthum auch in seinem Cultus nicht verläugnen konnte, so blieben Ostern und Pfingsten auch für den christlichen Cultus die Hauptfestzeiten. Wie aber schon der Apostel Paulus Christus das geschlachtete Passahlamm der Christen genannt hatte (1 Cor. 5, 7), so erhielt auch da, wo der christliche Cultus an den jüdischen sich anschloss, alles eine höhere Bedeutung und der Gegensatz der Gefühle und Stimmungen, in dessen Sphäre sich jeder entwickeltere Cultus bewegt, wurde inhaltsreicher und tiefer eingreifend. Hatte der Christ in der dem Passah vorangehenden Fastenzeit in der Sympathie mit dem Erlöser in alles Schmerzliche seines Leidens sich versenkt, so durfte er sodann in der Freude über seine Auferstehung in der auf die Quadragesima folgenden Quinquagesima, wie Tertullian sich ausdrückt [4], *omni exultatione decurrere*, und diese Freude blieb in seinem, durch sie gehobenen und gekräftigten Selbstbewusstsein, die ihn durch alle Momente seines Lebens begleitende, über alles Düstere und Traurige immer wieder übergreifende Grundstimmung.

Davon zeugt auch noch besonders ein weiterer Zweig des christlichen Cultus, welcher gleichfalls schon in sehr früher Zeit theils aus dem christlichen Pietätsgefühl, theils aus einer der heid-

1) Er berief sich auf Gal. 6, 6. Diese Stelle erklärte er, wie Hieronymus in seinem Commentar über den Brief bemerkt, so, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur: in omnibus bonis.

2) Tert. de orat. 14: nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris?

3) Ep. 63.

4) De jejun. c. 14.

nischen Religion verwandten Anschauungsweise des Menschlichen und seines Verhältnisses zum Göttlichen hervorging.

Wie die Christen der ältesten Zeit überhaupt das Andenken an die Verstorbenen im lebhaften Bewusstsein der fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen sehr heilig hielten und an den Jahrestagen ihres Todes durch Gebete und Oblationen ehrten, so wurden besonders die Tage, an welchen die Märtyrer ihren siegreichen Kampf vollendet hatten, nicht als Todtenfeste, sondern als Geburtsfeste auf's freudigste begangen. Auf diese Weise feierte die Gemeinde in Smyrna den Jahrestag des Märtyrerthums ihres Bischofs Polykarp [1]). Die Taube, welche die das Wunder seines Todes in der Folge noch weiter ausschmückende Sage aus seinem nicht von den Flammen verzehrten, sondern mit einem Dolche durchbohrten Leibe hervorgehen liess [2]), ist als Symbol der ihn beseelenden Kraft des heiligen Geistes, gleich dem Adler, der bei der Todesfeier der römischen Kaiser ihre Apotheose verkündigte, gleichsam schon das Sinnbild des neuen, Menschen zu göttlicher Ehre erhebenden Heiligencultus. Wie man die Gebeine der Märtyrer als heilige Reliquien ehrte und an den Orten, wo sie begraben waren, sich in frommer Andacht versammelte, so wollte man auch die Grabgemeinschaft mit ihnen theilen und gleich dem alten Aegyptier, dessen höchster Wunsch es war, ein Grabgenosse seines Osiris zu sein [3]), so hielt es auch der

---

1) Vergl. das Schreiben der Gemeinde in Smyrna über den Märtyrertod Polykarps bei Eusebius K.G. 4, 15. Aus demselben Pietätsgefühl, mit welchem Christus verehrt wurde, ging der Märtyrercultus hervor. Christus verehren wir, sagen die Smyrnäer 15, 42 als Sohn Gottes, τοὺς δὲ μάρτυρας καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως, ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. Tertullian spricht de cor. c. 3 von oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die, Cyprian Ep. 34 nicht bloss von Opfern für sie, sondern auch von Legenden, martyrum passiones und ihrer anniversaria commemoratio.

2) Vergl. Ruinart, Acta primorum martyrum ed. 2. 1713. S. 35 und 43. Das Obige in Betreff der Taube gehört zu den Zügen, welche das Schreiben bei Eusebius als erweiternde Zusätze erhalten hat, so sagenhaft ausgeschmückt schon dieses Schreiben selbst ist. Der Typus jener Anschauung war die nach dem johanneischen Evangelium 19, 34 durch den Lanzenstich geöffnete Seite Jesu, aus welcher neben dem Blut, dem Zeichen des Todes, Wasser ausfloss, als das Symbol des heiligen Geistes. Joh. 7, 38 f.

3) Plut. de Is. et Osir. c. 20. — ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος. Vergl. meine Symbolik und Mythol. 2, 2. Stuttg. 1825. S. 412 f.

Christ für seinen besten Trost, an der Seite seiner Märtyrer zu ruhen [1]. Der Heiligencultus ist überhaupt die Seite des christlichen Cultus, auf welcher derselbe mit heidnischen Gebräuchen und Vorstellungen in der nächsten Verwandtschaft steht und die grösste Geneigtheit zeigt, dem überwundenen Heidenthum die Hand zu einem sehr engen und innigen Bund zu bieten. Er ist gleichfalls eines der Hauptelemente, auf deren Grundlage das in der folgenden Zeit einen so hohen Aufschwung nehmende Gebäude der christlichen Kirche sich erhob.

---

1) Hievon spricht einer der eifrigsten Verehrer der Heiligen, der Bischof Maximus von Turin (zu Anfang des 5ten Jahrh.) in der Homilie 81 auf die Turiner Märtyrer Octavius, Adventius und Solutor, als einer althergebrachten Sitte: Cuncti martyres devotissime percolendi sunt, sed specialiter ii venerandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus — semper enim nobiscum sunt — hic ne peccatorum nos labes assumat, ibi ne inferni horror invadat. Nam ideo hoc a majoribus provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus, ut dum illos tartarus metuit, nos poena non tangat, dum illos Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat. Cum sanctis ergo martyribus quiescentes evadamus inferi tenebras, eorum propriis meritis, attamen consocii sanctitate. — Sicut eis ossibus parentum nostrorum jungimur, ita et eis fidei imitatione jungamur; in nullo enim ab ipsis separari poterimus, si sociemur illis tam religione quam corpore. Patrol. Tom. LVII. S. 427. Vergl. Bellermann, über die ältesten christlichen Begräbnissstätten und besonders die Katakomben zu Neapel. 1839. S. 5. Der Heiligencultus, wie er schon im Laufe des vierten Jahrhunderts seine weitere Ausbildung und eine so tief eingreifende Bedeutung erhielt, ruht wesentlich auf dem so früh seinen Anfang nehmenden Reliquiencultus. Auch begreift man erst aus dem ganzen Zusammenhang der dem Reliquien- und Heiligencultus zu Grunde liegenden Anschauungsweise, wie derselbe aus der angeführten Stelle erhellt, welche religiöse Bedeutung für die ältesten Christen ihre gemeinsamen κοιμητήρια als τόποι θρησκεύσιμοι (Eus. K.G. 7, 13) hatten. Ehe es noch eigentliche ἐκκλησίας gab, wie sie erst in der Periode zwischen Gallien und Diocletian entstanden (Eus. K.G. 8, 1), waren die κοιμητήρια die Andachtsorte und religiösen Versammlungsplätze, und dieselben Begriffe, die man mit jenen als den Ruhestätten der Märtyrer verband, gingen auch auf die ἐκκλησίαι über.

REGISTER.

D.

E.

F.

G.

N.

O.

P.





BR
146
B3
v.1
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.





DATE DUE

